



LA RELIGION NATURELLE

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CH. LAHURE
Rue de Fleurus, 9, à Paris

LA RELIGION NATURELLE

PAR

JULES SIMON

SIXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77

1866

AVERTISSEMENT.

Au moment où se publie cette sixième édition de la *Religion naturelle*, on répète de tous côtés que l'athéisme et le matérialisme font des progrès inquiétants dans la jeunesse française, et que les doctrines rationalistes, si florissantes il y a vingt ans, sont abandonnées. C'est une grave accusation dont on ne fournit pas, tant s'en faut, de preuves suffisantes. Je la repousse pour cette partie de la jeunesse qui n'adopte pas ses convictions à la légère, et qui, avant de se former une opinion en philosophie, se croit obligée d'étudier la philosophie. Je la repousse même pour les esprits moins scrupuleux qui s'attachent à un système par instinct plutôt que par réflexion. L'athéisme, le ma-

térialisme ne sont pas des doctrines françaises : ces négations, — car ce sont des négations, et rien de plus, — ne conviennent pas au tempérament de nos esprits, trop sensés pour le surnaturel, mais trop sensés aussi, et trop généreux pour le néant. On dit quelquefois, en faisant deux parts de notre population, que la France est ou catholique ou voltairienne : cela peut être, mais Voltaire était un déiste, comme Jean-Jacques Rousseau : il n'y a pas dans notre Panthéon un seul athée. Quand l'athéisme a été proclamé au sein de la Convention sous le nom, bien mal choisi en vérité, de culte de la Raison, cette révolte contre notre génie national n'a pu durer que cinq jours : ni la Convention, ni la France n'y comprenaient rien. La fête de l'Être suprême, tant reprochée à Robespierre, ne fut qu'une protestation, emphatique et ridicule dans la forme, contre les folies de Chaumette. Toute notre chère jeunesse applaudit encore au principe de cette protestation; il faut bien adorer Dieu, quand on adore le progrès et la liberté.

S'il est vrai cependant que le nom de libres penseurs, qui a été fait par nous et pour nous, soit aujourd'hui revendiqué, comme leur propriété exclusive, par des enfants qui ne croient à rien, pourquoi s'en effrayer ou s'en irriter? Sommes-nous spiritualistes et déistes du bout des lèvres? Jouons-nous un rôle quand nous parlons de Dieu? Nous

servons-nous de ce nom sacré comme d'un moyen de police? Ressemblons-nous à ces incrédules qui vont à la messe le dimanche pour entretenir et exploiter la foi des âmes simples ! C'est affaire aux hypocrites de se fâcher et de trembler ; mais la conviction sincère est confiante et calme. Elle n'injurie pas, elle discute. Elle sait que la tolérance ne consiste pas seulement à ne pas brûler les athées.

Si nous regardons attentivement autour de nous, nous pouvons nous convaincre, en dépit des assertions contraires, qu'il y a dans les âmes comme un besoin violent de se rattacher à Dieu. C'est la nature elle-même qui nous pousse à rêver, à désirer, à chercher le monde invisible. Tant que l'homme sera l'homme, il souhaitera d'être spiritualiste. C'est là en quelque sorte sa vocation. Le scepticisme content de soi, le scepticisme érigé en système, est une véritable révolte contre le sens commun. Mais si le spiritualisme a fait de grands progrès depuis un demi-siècle, ce qui domine dans notre société profondément troublée, c'est un spiritualisme vague, mal défini, inquiet de lui-même, sans principes fixes, sans croyances arrêtées. La faute en est peut-être aux philosophes spiritualistes eux-mêmes. C'est le vice de la raison de s'exalter dans le sentiment de sa force. Quand une fois on s'est livré à sa conduite, il en coûte de reconnaître qu'il y a des espaces où son flambleau ne luit plus. On

veut atteindre tout ce qu'il serait souhaitable de savoir. Hélas! ce n'est pas à nos insatiables désirs, c'est à la faiblesse de nos instruments que la connaissance humaine doit être mesurée. Ces aspirations vers des problèmes qui dépassent notre portée plaisent à quelques esprits comme des signes de force. Ils aiment le vertige où elles les plongent. Au fond, que prouvent-elles, sinon notre impuissance à gouverner notre raison et nos désirs ?

Plus les premières vérités conquises ont eu de précision et d'évidence, plus on se sent éloigné d'avouer que d'autres vérités ne peuvent être que soupçonnées et entrevues. Aux dogmes solides, on ajoute des conjectures. On veut imposer avec la même autorité des dogmes scientifiques, et des systèmes nécessairement obscurs parce qu'ils ne tiennent qu'à des rêves. On s'enveloppe dans les nuages pour faire passer une hypothèse qui, présentée toute nue, n'exciterait que l'étonnement ou la pitié. On fait de longs détours pour se donner l'illusion d'avoir avancé. On remplace les idées par des formules. On oublie la fameuse doctrine de Socrate, que la première science est de savoir qu'on ne sait rien, ou plutôt qu'on sait bien peu. On veut être à toute force profond et original : il ne s'agissait que d'être vrai et utile

Un autre vice encore des écoles spiritualistes, c'est le dédain pour la foule. On veut raisonner

entre soi, philosopher entre soi. Que ne parle-t-on latin, comme au quinzième siècle? Prenez garde d'éprouver le sort de toutes les aristocraties, qui s'étiolent dans leur isolement. Si l'on veut servir l'humanité, et même si on veut s'élever au-dessus d'elle, il faut être en communion avec elle. Platon nous montre les esprits vulgaires enchaînés dans une caverne, et prenant pour les réalités des ombres indistinctes qu'une pâle lueur fait apparaître au fond de leur antre, tandis que, par l'effort de l'amour et de la pensée, les philosophes échappent à cette prison et respirent la lumière, la vie et la liberté. Mais quand son philosophe a vécu dans ce monde supérieur, Platon le reprend par la main et le ramène dans la caverne, pour éclairer, pour guérir, pour consoler les captifs. C'est ainsi qu'il répond à la double mission de la philosophie : chercher la vérité et la répandre.

Enfin, faut-il le dire? l'école spiritualiste française a péché à la fois par excès d'ambition scientifique, et par excès d'humilité politique. Elle a le malheur d'avoir été quelque temps une sorte de philosophie officielle : grand malheur assurément, car la philosophie perd toujours à ces sortes d'attaches. Elle n'est rien, si elle n'est libre. Il faut qu'elle soit sage, mais il faut qu'elle le soit volontairement, et qu'on ne puisse jamais l'accuser d'avoir peur de la vérité. La première fois qu'un

spiritualiste a dit son opinion sur les questions religieuses avec franchise et simplicité, tout le monde a crié au scandale, même ceux qui pensaient comme lui. Le vrai scandale était de s'indigner, au lieu de répondre. Il ne reste plus de place pour la colère dans les discussions philosophiques.

Il n'y a pas de science plus raillée et plus niée que la philosophie; il n'y en a pas de plus puissante. Elle fait les mœurs. J'avoue qu'il lui faut du temps pour cela, et qu'elle ne pénètre pas dans les masses du premier coup.

Un reproche banal qu'on lui fait, c'est d'être toujours diverse. On dit : il y a autant de philosophies que de philosophes.

Oui ; mais sous ces philosophies qui se combattent, il y la philosophie qui avance et qui mène le monde; de même que sous la variété infinie des physionomies humaines, il y a l'humanité, qui marche sans cesse, et qui, de siècle en siècle, la philosophie aidant, se rapproche de son idéal.

C'est ce qui explique l'existence et le rôle de la mode en philosophie : grande variété si on ne jette la vue que sur un petit espace; grande uniformité si l'on embrasse un vaste horizon.

Cette jeunesse qui nous quitte, — si elle nous quitte, — obéit à quelque besoin mal compris de protestation et d'indépendance. Elle nous reviendra, expérience faite; sa raison et son cœur nous

la ramèneront. La campagne intellectuelle de la révolution française n'est pas achevée; nous la terminerons tous ensemble, comme elle a été commencée il y a quatre-vingts ans, au nom de Dieu.

Octobre 1865.



PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

La nature, la société, notre conscience nous parlent de Dieu à chaque instant.

Quel est ce Dieu dont la pensée nous revient sans cesse? Est-ce un Dieu indifférent, solitaire, étranger au monde qu'il a produit? A-t-il besoin de nos respects et de nos prières? Nous a-t-il donné une loi et soumis à une épreuve? Nous réserve-t-il une autre vie après celle que nous traversons? A mesure que nous avançons dans la vie, nos parents, nos amis, tombent à côté de nous. On rend leurs corps à la terre : mais leurs âmes, où vont-elles? Sommes-nous à jamais séparés de nos morts? N'y a-t-il rien au delà du tombeau?

La religion chrétienne a une réponse pour toutes ces questions. Elle enseigne à l'homme son origine, sa règle et sa fin; c'est-à-dire tout ce qui lui est nécessaire pour la direction et la consolation de la vie.

Il y a des esprits, en grand nombre, qui se reposent avec bonheur dans cette clarté, dans cette sécurité de la foi révélée; mais il en est d'autres qui ne sauraient admettre le principe de la révélation, ou qui, ne pouvant

croire à toutes les vérités enseignées par l'Église, et comprenant qu'on ne fait pas sa part à la parole de Dieu, et qu'il faut l'accepter ou la rejeter tout entière, se sentent obligés de renoncer à la religion positive, et se livrent sans réserve à la philosophie. Ces esprits religieux, mais qui ne reconnaissent d'autre autorité que la raison, ne trouveront-ils pas en elle ce qu'ils lui demandent? L'humanité est-elle placée sans autre ressource entre la révélation et le scepticisme? N'y a-t-il rien en dehors de la foi révélée, qui puisse rattacher la terre au ciel?

Je sais que la religion naturelle est souvent traitée de chimère, et qu'on s'exagère l'impuissance de la philosophie en voyant dans l'histoire tant de vaines disputes, tant de systèmes tour à tour florissants et abattus; mais de grandes vérités s'élèvent du sein de cet amas d'erreurs, comme un arbre vigoureux croît au milieu des ruines. C'est mal connaître l'histoire de la pensée, que de croire que Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz, ont laissé en mourant la philosophie au point où ils l'avaient prise. La religion naturelle n'est pas un système; elle n'est attachée à aucune école; elle se compose de deux ou trois dogmes aussi simples que sublimes, légués au sens commun par la science de tous les siècles.

On a fait un grand nombre de démonstrations de l'existence de Dieu, la plupart irréfutables. Sont-elles utiles? On peut en douter. Dans le fond, il y a bien peu d'athées, si même il y en a. On oublie Dieu, on se fait de lui des idées fausses, mais on ne peut le nier. Il suffit d'ouvrir les yeux; le monde parle, ou mieux encore, il suffit de penser; car notre raison, en se développant, s'élève vers Dieu comme par une force invincible. A défaut de ma raison,

mon cœur est tout plein de lui. Je ne puis souffrir, je ne puis être heureux, sans retrouver en moi le sentiment de sa présence. Il est mon soutien et mon espoir, le fondement de ma raison, l'étoile de mon amour et de ma volonté. Mais si je le connais par ses bienfaits et par ses promesses, je ne puis le connaître dans son essence même. La nature de l'infini échappe à mon intelligence imparfaite. Dieu m'a fait pour tendre toujours vers lui par toutes les forces de mon intelligence, de mon amour et de ma volonté, et pour rester toujours infiniment au-dessous de lui. Le premier mot de la philosophie doit être de proclamer qu'il existe, et le second d'avouer qu'il est incompréhensible. Nous savons de lui tout ce qu'il faut pour l'aimer et pour l'adorer.

L'esprit humain a de la peine à se résigner à l'impuissance. Il aspire à comprendre Dieu, et il n'aboutit qu'à l'abaisser, pour se faire illusion. Il lui donne nos sentiments, nos passions, nos besoins; et, pour comble, il lui assigne une puissance analogue à la puissance humaine, c'est-à-dire, une simple puissance de transformation. Ce Dieu humain ne peut plus créer; il n'est plus que la substance du monde : telle est l'origine du panthéisme. Le bon sens repousse cette conclusion comme il a repoussé le principe; il ne croit ni à un Dieu analogue à l'homme, ni à un Dieu identique au monde. Le panthéisme n'est que la forme savante de l'athéisme. Le monde divinisé est le monde sans Dieu. L'idéal de l'humanité n'est pas cette substance inconnue d'où sort à la fois, par une nécessité aveugle, tout ce qui est bien et tout ce qui est mal. Il est contre la raison de prétendre que le mal est l'expression nécessaire de la perfection.

Le panthéisme nous ôte Dieu en le confondant avec le monde; une autre doctrine nous l'ôte en le rendant étranger au monde. Il est sans doute difficile de comprendre que celui qui est la perfection par essence, et qui se suffit à lui-même, daigne s'abaisser jusqu'à penser à nous: mais nous savons qu'il a pensé à nous, puisqu'il nous a créés: la création nous répond de la Providence. Pourquoi Dieu se détournerait-il de son œuvre? Il ne peut renoncer à ses desseins, ni s'arrêter dans leur accomplissement, comme un ouvrier malhabile. Cette séparation, qu'on voudrait établir entre l'action de créer le monde et l'action de le gouverner, tient à la constante illusion par laquelle nous rabaissons Dieu aux conditions de notre existence. Dieu est éternel; il ne dure pas, il ne forme pas un dessein après un autre; il embrasse dans la même volonté la création et le gouvernement du monde. Nous sommes forcés de distinguer ce qui se confond en lui, parce que notre faible esprit, dont l'horizon est borné et les idées successives, ne peut penser et parler que par le secours de l'analyse.

Ainsi, il y a au-dessus de nous un Dieu qui nous a créés et qui nous gouverne. Quelle place a-t-il faite à l'homme dans la création? Pour le savoir, nous n'avons qu'à nous regarder, car Dieu ne fait rien en vain, et il proportionne exactement les moyens au but qu'il se propose. Tous les autres êtres ne sont que des parties d'un tout; l'homme seul est un centre; il se connaît, il connaît sa force et il en dispose librement. Cela seul est déjà une garantie d'immortalité, car la vie que Dieu me donne n'a rien de commun avec l'existence de ces créatures ignorantes d'elles-mêmes, qui n'ont plus de raison de subsister dès qu'elles

ont rempli leur tâche d'un jour, ou fait place à un autre individu de leur espèce. Pour moi, je sais que ma durée ne saurait être indifférente à Dieu, puisqu'elle ne m'est pas indifférente à moi-même. Mon esprit est évidemment fait pour penser à ce qui est durable, permanent, éternel, et mon cœur est enivré et comme possédé par l'amour de l'infini. Je suis libre sous une loi; cette loi, quand je la considère, a tous les caractères de l'infaillibilité et de l'éternité. Elle appartient à un autre monde, et elle m'y rattache. Elle m'impose presque toujours des sacrifices, ce qui prouve qu'elle n'a pas été faite en vue de la terre, et que mon existence actuelle n'est qu'une épreuve. Une fois en possession de cette pensée que nous avons été placés ici-bas pour la lutte, et que nous sommes attendus ailleurs pour la récompense, je dédaigne la douleur et je supporte l'injustice sans me plaindre, parce que je crois à l'immortalité, comme au devoir et à la Providence. Il y a entre ces trois grands dogmes une telle solidarité que je ne puis en accepter un, sans accepter aussi les deux autres. Je crois donc, par les seules lumières de ma raison, que Dieu est mon créateur; je crois que, pendant cette vie, je remplis sous ses yeux la tâche qu'il m'a donnée, et je crois qu'il m'attend au terme de la vie pour me récompenser ou me punir. Voilà ma foi. Rempli de cette pensée, je ne puis connaître la solitude ni le désespoir. Dieu me voit, Dieu m'attend. Je vois le monde invisible par les yeux de mon entendement. Ce monde-ci peut m'écraser; ce n'est qu'une douleur d'un jour, dont je serai payé au centuple. Je sais que la carrière de la vertu est pénible, que le vice et quelquefois le crime sont les éléments du succès. Je ne demande rien au monde que l'occasion de

lutter et de mériter. Mon repos, ma patrie, mon Dieu sont ailleurs.

Mais comment puis-je mériter? En obéissant à la loi, en faisant le bien. Ma loi est de conserver et de développer mes facultés, d'aimer et de servir mes compagnons d'épreuve, d'aimer et d'adorer l'auteur de mon être. C'est une douce loi, à quelque sacrifice qu'elle me condamne, car l'amour est dans tous ses préceptes. On demande comment je puis adorer Dieu? N'ai-je pas le devoir? Faire le bien, c'est adorer. Aimer, travailler, se dévouer, c'est adorer, c'est prier. Je puis aussi élever ma pensée et mon cœur vers Dieu, le remercier de ses bienfaits, et lui demander la seule grâce qui importe, la grâce de marcher toujours dans la voie droite, et de n'être pas un citoyen inutile de ce monde.

Telle est la religion naturelle, et tel est le culte naturel. C'est bien peu; c'est tout pour qui saurait s'en pénétrer. J'aurais voulu exposer cette doctrine, dans ce livre, avec simplicité, et pourtant avec force; résumer les plus solides arguments qui prouvent la Providence et l'immortalité de l'âme, et montrer comment nous pouvons nous rendre maîtres de notre avenir par le bon usage de la liberté; répondre aux objections sérieuses, et dédaigner les sophismes; rendre, à force de clarté, la science même accessible au sens commun, dont elle ne diffère souvent que par une forme plus abstraite. J'aurais voulu aussi marquer d'une main ferme la limite qui sépare ce que nous pouvons connaître de ce que nous ne saurions comprendre; car, le plus souvent, c'est pour nous être trompés, par orgueil, sur la portée de notre intelligence, que nous nous perdons dans des problèmes insolubles. Mais

j'aurais voulu, par-dessus tout, inspirer à certaines âmes attristées et désolées le sentiment religieux, sans lequel il n'y aura jamais ni douce loi, ni société fraternelle, ni vertu vraiment solide. Si je pouvais ranimer une espérance, relever un courage, raffermir une conscience ébranlée, consoler, pacifier un cœur souffrant, je croirais que ces humbles pages n'ont pas été entièrement perdues.





MIÈRE PARTIE

TURE DE DIEU

PREMIÈRE PARTIE

LA NATURE DE DIEU

PREMIÈRE PARTIE.

LA NATURE DE DIEU.



CHAPITRE PREMIER.

RÉFLEXIONS SUR LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

« Tout ce qui naît doit nécessairement venir de quelque chose ; mais il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. » — Platon, le *Timée;* trad. de M. V. Cousin, t. XII, p. 117.

Il y a sans doute, dans notre société tristement agitée, des hommes qui vivent sans penser à Dieu. Ils ne le nient pas ; ils ne le discutent pas : ils l'oublient. Uniquement attachés à leurs intérêts et à leurs passions, ils s'occupent de bien vivre et de ne pas songer à la mort. Quelque longue que soit la tragédie, elle finit toujours pour eux à l'improviste ; et la dernière heure les trouve tout remplis de la pensée, de l'amour des stériles biens qui vont leur être ravis pour jamais.

Ces indifférents ne sont pas le grand nombre ; la plu-

part des hommes croient fermement à l'existence de Dieu. Trop souvent leur foi n'est ni agissante ni réfléchie ; ils ne se rendent pas compte de leur croyance, ils ne sauraient pas, au besoin, la justifier, et dans la pratique de la vie, ils agissent comme s'ils ne croyaient pas; mais ils se retrouvent, pour ainsi dire, eux-mêmes dans les circonstances solennelles. On les voit prier sur un tombeau, sur un berceau. Quoiqu'ils n'habitent pas, comme les philosophes, le monde invisible, ils savent que ce monde les attend, et qu'il est leur véritable patrie. Le nom de Dieu vient naturellement sur leurs lèvres dans leurs besoins, dans leurs peines. Ils sentent confusément que Dieu est le principe de toute morale et de toute science, et qu'abandonner cette vérité première, c'est se jeter dans le scepticisme et livrer son âme au néant.

En cherchant les causes qui font dominer cette croyance salutaire, on pourra compter sans doute l'influence de la religion, de l'éducation, de la philosophie ; mais il faut reconnaître en même temps qu'il y a dans l'esprit et dans le cœur de l'homme un instinct secret et comme une force naturelle qui l'entraînent vers Dieu. Le spectacle du monde nous instruit ; les douleurs de la vie, en nous montrant notre faiblesse, nous contraignent à chercher un consolateur : et la joie elle-même, dans une âme noble, fait naître un sentiment de reconnaissance et de piété. Plus l'on vit, plus l'on se pénètre de l'impossibilité d'admettre le néant, et de la nécessité de croire qu'il y a un Dieu au-dessus de nous.

Fortifiée à notre insu par tous les événements qui ont laissé leur trace dans notre âme, la croyance à l'existence de Dieu finit par faire en quelque sorte partie de

nous-mêmes. Nous la sentons tellement nécessaire et tellement irrésistible, que, sans réfléchir, sans comprendre, nous nous reposons sur elle avec confiance et sécurité, comme on s'appuie sur l'amour et la protection d'un père.

Il est consolant de penser que cette conviction et cette confiance se rencontrent, avec la même force, dans toutes les classes de la société; que tous les peuples, divisés sur tout le reste, sont d'accord sur ce point; que la foi religieuse est antérieure à la civilisation, et qu'elle en est très-certainement la première institutrice; que les voyageurs ne découvrent pas une nouvelle peuplade sans y reconnaître au moins les éléments d'un culte grossier, et que l'histoire, aussi loin qu'elle remonte, voit partout Dieu associé aux premières pensées et aux premiers sentiments de l'homme. La foi bienfaisante que nous trouvons, au dedans du nous, et que l'usage de la vie ne fait que développer et accroître, rencontre de tous côtés au dehors une foi analogue. Cette communauté de croyance et de sentiment fait de l'humanité une seule famille.

Depuis Platon, qui a démontré l'existence de Dieu dans le *Timée* et dans les *Lois*[1], et Aristote, qui l'a démontrée dans le XII[e] livre de la *Métaphysique*, les écoles se sont transmis l'une à l'autre un certain nombre d'arguments en forme, que l'on a successivement améliorés, et qui, renouvelés, pour ainsi dire, par Descartes

1. « Comment peut-on sans indignation se voir réduit à prouver l'existence des dieux? On ne saurait s'empêcher de voir avec colère, de haïr même ceux qui ont été et sont encore aujourd'hui la caus qui nous y force. » Platon, *Les Lois*, liv. X; trad. de M. Cousin, t. VIII, p. 218.

et Leibnitz, sont encore aujourd'hui le fond de l'enseignement. Ces arguments sont pleins de force, si l'on considère surtout le principe sur lequel ils reposent pour la plupart, et qui est d'une incontestable vérité; mais dans leur forme ils n'ont ni solidité ni efficacité. Ce sont des propositions justes et de médiocres raisonnements. Ils ne changeront jamais l'âme des athées; ils ne sauraient suffire pour ramener les esprits hésitants et incertains. Nous allons les passer sommairement en revue, à cause de leur importance historique, sans nous faire aucune illusion sur les résultats qu'on en peut attendre. Leur inutilité nous consolera de leur faiblesse. Nous savons que certaines âmes éprouvent le besoin de raisonner leurs croyances, de les contrôler, d'en approfondir en quelque sorte la teneur, d'en dévlopper toutes les conséquences, de les dégager de ce qui peut rester en elles d'obscur, d'incomplet et de paradoxal; mais pour parvenir ainsi à transformer en dogme philosophique notre croyance instinctive et irréfléchie à l'existence de Dieu, ce qu'il faut, c'est une série d'études, une longue et persévérante méditation. L'habitude de retrouver Dieu partout, comme le fondement nécessaire de toute vérité et de toute réalité, rend notre foi également précise et vivante. On ne saurait attendre un tel résultat de deux ou trois syllogismes. Ces arguments si vites parcourus, pour arriver à une conclusion de cet ordre, ont quelque chose de peu rassurant; on a beau en reconnaître la solidité, l'esprit se sent intimidé et arrêté par la grandeur du résultat: il lui faut un chemin plus long, plus de temps pour rassembler ses forces et pour s'accoutumer aux splendeurs de la majesté divine. Nous croyons, par un invincible instinct, à l'existence de Dieu; mais, pour établir scientifiquement notre

croyance, ce n'est pas trop de la science humaine tout entière [1].

Lorsque Descartes entreprit de faire une démonstration en règle de l'existence de Dieu, il y était forcé par la situation où il s'était mis volontairement. Afin de chasser de son esprit tous les préjugés contradictoires que l'éducation y avait fait entrer, et de ne plus admettre aucune opinion dont il ne connût exactement l'origine et la valeur, il avait fait table rase dans sa pensée, et renoncé à toutes ses croyances sans exception. Ce scepticisme, qui n'avait pas pour but de cesser de croire, mais de commencer à croire avec plus de raison et d'autorité, est ce qu'on a appelé le doute méthodique. Descartes en sortit par cette remarque, qu'il pouvait douter de tout, hormis de son doute, et par conséquent de sa pensée et de son être. Saint Augustin, avant lui, avait dit précisément la même chose : « Je suis sûr de mon existence, dit-il dans la *Cité de Dieu* ; et en cela, je ne crains pas qu'on m'accuse de me tromper, car, même pour se tromper, il faut être [2]. » Une fois en possession de sa propre existence, Descartes se

1. « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu, et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration; mais une heure après, ils craignent de s'être trompés. » Pascal, *Pensées*, art. 10; édit. de M. Havet, p. 156.

2. « Prius abs te quæro utrum tu ipse sis : an tu fortasse metuis « ne in hâc interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli « omnino non posses? — Mihi esse me, idque nosse et amare, cer« tissimum est. Nulla in his vero academicorum argumentorum for« mido, dicentium : Quid si falleris? si enim fallor, sum; nam qui « non est, utique nec falli potest; ac per hoc, sum, si fallor. » Lib. II *De libero arbitrio*, cap. III, et lib. II *De Civ. Dei*, cap. XXVI.

demande ce qu'il est, et il répond qu'il est un être pensant. Cette réflexion le conduit à examiner les différentes idées auxquelles il pense, et la première qui l'arrête c'est l'idée d'un être parfait. Qu'est-ce que cette idée ? Est-elle une pure chimère ? ou se rapporte-t-elle à quelque objet réellement existant ? C'est ainsi que Descartes se trouve amené, dès le début de sa philosophie, à démontrer l'existence de Dieu.

J'ai l'idée d'un être parfait, dit-il : or, je ne suis pas moi-même un être parfait, car je doute. J'ai bien encore d'autres idées, par exemple, le ciel, la terre, les animaux ; mais pour celles-là, je puis les avoir formées moi-même, car il n'y a rien en elles que je ne puisse tirer de moi par voie d'analyse ou de composition, tandis que la perfection est quelque chose de supérieur à moi, dont je ne puis m'être formé l'idée à l'aide des choses imparfaites que je connais. Donc Dieu existe [1].

On pourrait développer, ou, pour parler plus exactement, détailler cette démonstration de la manière suivante :

J'ai en moi l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'infini : comment y est-elle ?

Elle ne peut y être que par une de ces deux raisons :

Ou parce que l'infini existe, et alors il est parfaitement naturel que j'en aie l'idée ;

Ou parce que, l'infini n'existant pas, je me suis formé moi-même l'idée que j'en ai.

Or, est-il possible que j'aie moi-même formé l'idée de l'infini qui est en moi ?

1. *Discours de la Méthode*, IV[e] partie. — *Troisième méditation*. — *Les Principes de la philosophie*; 1[re] partie, § 17 et 18.

Je n'ai que deux façons de me former l'idée d'un objet qui n'existe pas, ou par voie d'atténuation, en supprimant par la pensée quelques-unes des qualités d'un objet existant, ou par voie d'amplification, en réunissant les qualités de plusieurs objets dans une même idée.

L'infini ne peut être une atténuation du fini ; il ne peut, non plus, être une collection de qualités finies, car un grand nombre de choses finies ne font qu'un grand nombre de choses finies, et ne font pas une chose infinie.

On ne lève pas la difficulté en supposant que, si je conçois un être fini, abstraction faite de tout ce qui le limite, je m'élève ainsi à la notion de l'infini. C'est retomber dans l'hypothèse que nous venons d'écarter; car si on ne peut produire l'infini en réunissant un nombre déterminé de choses finies, on ne peut pas le produire davantage en multipliant un nombre de fois indéterminé une chose finie par elle-même.

Donc je ne puis avoir l'idée de l'infini qu'à la seule condition que l'infini existe.

Cette démonstration est aussi solide que simple. Par malheur, elle ne s'adresse qu'à des esprits convaincus que l'idée de l'infini est en nous, et qu'elle ne peut y être formée par la réunion de plusieurs autres idées. Or, il s'en faut que tous les sensualistes tombent d'accord sur le premier point, et leur thèse consiste précisément à nier le second. Ainsi la preuve de Descartes n'a de valeur que pour les philosophes qui ont le moins besoin qu'on leur démontre l'existence de Dieu.

Après cette démonstration, il en propose une autre

beaucoup plus compliquée, et que l'on peut résumer ainsi :

Je suis et j'ai l'idée de Dieu[1], donc je ne suis pas l'auteur de mon être; car, si je l'étais, je me serais donné toutes les perfections dont j'ai en moi quelque idée, m'étant déjà donné de toutes les choses la plus difficile à acquérir, à savoir, la substance. Si l'on suppose que j'ai toujours été ce que je suis maintenant, cela ne me dispense pas d'avoir une cause, car la durée d'une substance finie n'est que la répétition non interrompue de l'acte par lequel elle est produite. Recourir à mes parents, ou à quelque autre cause moins parfaite que Dieu, ce n'est rien expliquer, puisque je pourrai toujours dire d'une telle cause ce que je viens de dire de moi-même. On ne peut supposer une série infinie de causes successives, car il ne s'agit pas de trouver seulement une cause qui produise, mais une cause qui conserve, et par conséquent une cause actuelle. Enfin, plusieurs causes n'ont pas concouru à ma formation, et ajouté chacune quelque perfection à la notion que j'ai de la perfection de Dieu ; car l'unité et la simplicité est le principal caractère que je lui attribue. Ainsi donc, par cela seul que j'existe et que l'idée de Dieu est en moi, l'existence de Dieu est démontrée.

On reconnaît, dans cette démonstration, la vigueur de l'esprit de Descartes à l'enchaînement des propositions et à l'exacte énumération de toutes les hypothèses possibles. Cependant elle ne satisfait pas entièrement l'esprit, et il n'est personne en la lisant qui ne se

1. *Discours de la Méthode*, IVe partie. — *Troisième méditation.* — *Les Principes de la philosophie*, Ire partie, § 20 et 22.

trouve arrêté par plusieurs assertions à tout le moins contestables.

Ainsi, par exemple, quand Descartes dit que, si je m'étais fait moi-même, je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée, parce qu'il est moins difficile de se donner les autres perfections que de se donner la substance, il y a au moins de la bizarrerie dans cette façon de parler, et l'esprit ne saisit pas bien pourquoi il est plus difficile de se donner la substance, que de se donner la perfection. Comme nous ne comprenons pas ce que c'est que de se donner la substance, et que nous ne comprenons pas davantage ce que c'est que de se donner la perfection, nous ne pouvons guère décider, de ces deux difficultés incompréhensibles, quelle est la plus difficile. Descartes aurait pu dire plus simplement que l'être qui existe par lui-même, si un tel être existe, a nécessairement toutes les perfections, et cette proposition, ainsi rétablie, ne paraît pas pouvoir être contestée.

Il en est à peu près de même de cette opinion, que la durée d'une substance n'est qu'une création continuée, d'où Descartes conclut, qu'étant imparfaits, nous n'avons pas seulement besoin d'une cause qui nous ait produits, mais d'une cause qui nous conserve, et par conséquent d'une cause actuelle. Au fond, il est très-vrai que, n'ayant pas d'autre raison d'être que la volonté du Créateur, nous n'avons pas non plus d'autre raison de durer; mais, d'une part, Descartes complique assez mal à propos cette idée simple de sa théorie de la création continuée; et de l'autre, si on convient que nous avons besoin, pour subsister, d'une cause conservatrice, cet aveu comporte la reconnaissance de l'existence de Dieu, et la démonstration devient superflue.

Enfin, la dernière assertion de Descartes, que l'unité et la simplicité est le principal caractère que notre esprit attribue à la perfection, paraîtra sans doute incontestable aux rationalistes, et très-contestable aux autres philosophes. D'où il suit que la plupart des propositions dont se compose cet argument ont le défaut de rendre le reste de la démonstration inutile, si on les admet, et le défaut plus grand de ne pouvoir être admises que par les philosophes de l'école rationaliste.

On trouve encore, dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*, une troisième démonstration de l'existence de Dieu, qui n'est autre que la fameuse preuve connue sous le nom d'*argument de saint Anselme*, et qui consiste à conclure directement l'existence de Dieu de l'idée de Dieu[1]. Voici à peu près comment on peut l'exposer, d'après saint Anselme, Descartes et Leibnitz.

J'ai en moi l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être parfait, d'un être qui a toutes les perfections[2]. Or, l'existence étant une perfection, je ne puis, sans absurdité, supposer que l'être parfait n'existe pas.

Il faut faire un assez grand effort pour entendre cet argument dans cette extrême brièveté. Nous donnerons tour à tour la formule de saint Anselme, celle de Descartes, et la formule plus perfectionnée de Leibnitz.

« Il est impossible, dit saint Anselme[3], de penser

1. « La preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. » Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. III, IIe partie, chap. VI.

2. *Discours de la Méthode*, IVe partie. — *Cinquième Méditation*. — *Les Principes de la philosophie*, Ire partie, § 14.

3. *Proslogium*, cap. III.

que Dieu n'existe pas; car Dieu est, par définition, un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. Or, je puis concevoir un être tel qu'il soit impossible de penser qu'il n'est pas; et cet être est évidemment supérieur à celui dont je puis supposer la non-existence : donc, si l'on admettait qu'il est possible de penser que Dieu n'existe pas, il y aurait un être plus grand que Dieu, c'est-à-dire un être plus grand que l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, ce qui est absurde. »

En exposant cette même preuve dans la cinquième *Méditation*, Descartes l'a développée et fortifiée. Je ne puis, dit-il, concevoir une montagne sans vallée, ni un triangle rectiligne dont les trois angles ne soient pas égaux à deux angles droits; et de même je ne puis concevoir Dieu sans existence, puisque l'existence est une perfection, et que Dieu est la somme de toutes les perfections. On pourrait objecter, continue-t-il encore, que, si je ne puis concevoir une montagne sans vallée, cela ne prouve pas qu'il y ait une montagne ni une vallée, mais seulement qu'elles ne pourraient exister l'une sans l'autre ; et que de même, si je ne puis concevoir Dieu sans l'existence, parce que Dieu est parfait, cela ne prouve pas que Dieu existe, mais seulement qu'il ne saurait être parfait sans exister. Or, cette objection n'est que spécieuse, puisque c'est l'existence même, et non telle autre qualité, qui est inséparable de la notion de Dieu. « Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes[1]. »

1. Descartes a résumé son argument sous la forme suivante dans ses *Réponses aux objections recueillies par le père Mersenne:*

« Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le

De grands esprits ont jugé ce raisonnement inattaquable; Leibnitz s'appliqua même à le perfectionner, en allant au-devant d'une objection qu'on pourrait faire[1]. Ce raisonnement, suivant lui, démontre péremptoirement que, si Dieu est possible, il est nécessaire. En effet, tout consiste à établir que la définition même de Dieu implique l'existence de Dieu; il faut donc avant tout que Dieu ait une définition, c'est-à-dire que Dieu soit possible, ou, en d'autres termes, que l'idée d'un être parfait ne soit pas une idée contradictoire. Leibnitz crut donc avoir donné à l'argument de saint Anselme le dernier degré de rigueur et de clarté en l'exprimant par la formule suivante :

« L'être dont l'essence implique l'existence, existe, s'il est possible, c'est-à-dire s'il a une essence (c'est un axiome d'identité, qui n'a pas besoin de démonstration).

« Or, Dieu est un être dont l'essence implique l'existence (par définition) ;

« Donc, si Dieu est possible, il existe (par la seule force de l'idée que nous en avons)[2].

concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on est assuré qu'il est en elle.

« Or, est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature et dans le concept de Dieu. Donc, il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou que Dieu existe. »

1. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. x.

2. « Ens, ex cujus essentiâ sequitur existentia, si est possibile, id « est si habet essentiam, existit (est axioma identicum, demonstratione « non indigens).

« Atqui Deus est ens ex cujus essentiâ sequitur existentia (est defi- « nitio).

« Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptûs necessi- « tatem). »

Faut-il l'avouer ? cet argument paraît plus subtil que profond; et, sans le respect qu'inspirent des noms comme ceux de Descartes, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, on oserait dire qu'il ressemble à un sophisme. Ce mot de sophisme s'est trouvé tout naturellement sous la plume de Descartes au moment où il l'exposait[1]. Les perfectionnements ajoutés par Leibnitz ont eux-mêmes quelque chose de peu rassurant. Il fait bien sans doute de déclarer que si, par quelque contradiction ou quelque impossibilité, l'idée de la perfection était par elle-même évidemment chimérique, on ne pourrait conclure de la présence en nous d'une telle idée la réalité de l'existence de son objet ; mais, en revanche, il paraît difficile de ne pas reconnaître que, si la présence en nous de l'idée du parfait ne nous empêche pas de supposer l'impossibilité du parfait, elle nous empêche encore moins d'en supposer la non-réalité.

Le tort de cet argument est d'avoir une réalité pour conclusion et une abstraction pour principe. Il est vrai que nous concevons Dieu comme parfait; il est vrai que l'existence est une perfection : il est donc vrai que nous concevons Dieu comme existant, en même temps et de la même manière que nous le concevons comme parfait. Or, comment concevons-nous Dieu comme parfait ? Quand je dis : « Je conçois un être parfait, » cela veut dire : « Je conçois qu'il y a, ou qu'il pourrait y avoir un être parfait. » De même quand je dis : « Je conçois que l'être parfait existe, » cela veut dire : « Je conçois qu'il y a ou pourrait y avoir un être parfait, et qu'il ne pourrait être parfait qu'à la condition d'exister. »

1. « .... Bien qu'à la vérité cela ne semble pas d'abord entièrement manifeste; mais semble avoir quelque apparence de sophisme. » *Cinquième Méditation.*

Descartes, qui avait prévu cette objection, soutient que nous ne concevons pas l'existence de Dieu comme simplement possible, mais bien comme nécessaire, « attendu que Dieu n'a besoin que de lui-même pour exister, et que ce qui existe par sa propre force existe toujours[1]. » Or, il en est de cette réponse comme de presque tous les arguments précédents. Elle est vraie, mais elle est à elle seule tout le raisonnement. C'est dire qu'ici encore il n'y a pas de raisonnement, et que Descartes ne fait une fois de plus qu'affirmer le principe de la philosophie rationaliste.

Si, maintenant, embrassant d'un coup d'œil tous les arguments que nous venons de parcourir, et les dégageant de leur forme syllogistique, nous cherchons à nous rendre compte de ce qui leur donne, indépendamment de leur faiblesse comme arguments, une valeur réelle, et que l'esprit le plus enclin au scepticisme est obligé de reconnaître et de subir, nous reconnaîtrons que c'est la présence en chacun d'eux de cette affirmation sans cesse répétée sous toutes les formes : « Il est évident que l'infini est; il est absurde qu'il ne soit pas ; rien ne s'oppose à l'existence de l'infini; si l'infini n'est pas rien n'est possible, et, au contraire, tout est pos-

1. « Si nous examinons soigneusement, savoir, si l'existence convient à l'être souverainement puissant, et quelle sorte d'existence, nous pourrons clairement et distinctement connaître, premièrement, qu'au moins l'existence possible lui convient, et après (parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie, nous ne connaissions qu'il peut exister par sa propre force) nous conclurons de là que réellement il existe. » *Réponses aux premières objections*, et cf. *Réponses aux deuxièmes objections*, et surtout, à la suite de ces *Réponses*, les *Demandes* de Descartes (cinquième demande).

sible, à la condition que l'infini existe. » Ce n'est pas là un raisonnement, c'est un principe, une intuition si l'on veut, une vérité d'évidence. Otez-la de notre esprit, nous ne saurons plus comment penser. C'est précisément parce que ce principe est le fondement de notre pensée qu'il est impossible d'en faire la démonstration. Démontrer, c'est appuyer une vérité sur un principe antérieur : donc tous les principes peuvent se démontrer, à l'exception des premiers principes qui servent à la démonstration des autres. Ce qu'il s'agit de faire ici, ce n'est pas d'introduire dans notre esprit la croyance à l'existence de l'infini, c'est tout simplement de constater qu'elle y est. Les auteurs des arguments que nous venons de parcourir ne se sont trompés que sur une question de méthode.

Si, au lieu de recourir à la forme scolastique qui semble mieux à sa place dans le *Proslogium* que dans les *Méditations*, Descartes s'était borné à dire que notre esprit, en considérant la perfection, comprend qu'elle doit exister par la nécessité de sa nature, tandis qu'au contraire, en considérant l'imperfection, il reconnaît que l'être imparfait ne peut exister qu'à la condition d'être produit par quelque cause étrangère, ce principe, qui est tout le fond de l'argument, aurait entraîné la conviction. Bossuet s'en est emparé dans ses *Élévations :* « Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas ? C'est-à-dire, pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et que ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas?... Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être, et que Dieu ne soit pas? Hélas! vaux-tu mieux que Dieu? Ame faible, âme ignorante, dévoyée, pleine d'erreur et d'incertitude dans ton intelligence, pleine, dans ta volonté, de faiblesse,

d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas[1]?...Dis, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir[2]. »

De même Spinoza : « Rien, dit-il, ni en Dieu ni hors de Dieu ne peut faire obstacle à l'existence de Dieu. Un cercle carré ne peut exister, parce que sa nature est contradictoire; et un cercle ne peut exister sans une cause, parce que sa nature n'est pas nécessaire; mais Dieu, au contraire, ne peut ne pas pas exister, puisqu'il se suffit, et qu'il n'y a rien dans sa nature qui le rende impossible[3]. »

En parlant ainsi, Bossuet et Spinoza ne font que re-

1. *Élévations à Dieu*, etc., 1re sem., 1re élév., édit. de M. Jules Simon, p. 272.

2. *Ib.*, 2e élévation.

3. « Pour toute chose on doit pouvoir assigner une cause ou raison qui explique pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas. Par exemple, si un triangle existe, il faut qu'il y ait une raison, une cause de son existence. S'il n'existe pas, il faut encore qu'il y ait une raison, une cause qui s'oppose à son existence ou qui la détruise. Or cette cause ou raison doit se trouver dans la nature de la chose, ou hors d'elle. Par exemple, la raison pour laquelle un cercle carré n'existe pas est contenue dans la nature même d'une telle chose, puisqu'elle implique contradiction.... Au contraire, la raison de l'existence d'un cercle ou d'un triangle n'est pas dans la nature de ces objets, mais dans l'ordre de la nature corporelle tout entière; car il doit résulter de cet ordre, ou bien que déjà le triangle existe nécessaire-

produire le principe de l'argument de Descartes, dont ils négligent, on oserait presque dire dont ils dédaignent la forme.

Descartes, dont le génie était essentiellement métaphysique, a volontairement omis la démonstration que l'on tire du spectacle de l'univers et de la nécessité d'une cause parfaite qui en explique l'existence et l'harmonie.

Cette démonstration comporte trois parties, ou plutôt elle se divise en trois démonstrations différentes.

On établit d'abord que la matière du monde a besoin d'une cause ; car pourquoi subsisterait-elle par elle-même, puisqu'elle est le plus imparfait, et en quelque sorte le moins réel de tous les êtres? Donc l'existence de la matière prouve la nécessité d'un créateur.

On prouve ensuite que la matière abandonnée à elle-même est inerte. Elle subit le mouvement, elle le reçoit, elle le transmet, mais elle ne le produit pas. Donc tout ce qu'il y a en elle d'organisé et de puissant lui vient d'une cause extérieure. Donc il y a un premier moteur de la matière.

Enfin on tire un argument de l'harmonie universelle

ment, ou bien qu'il est impossible qu'il existe encore. Ces principes sont évidents d'eux-mêmes. Or voici ce qu'on en peut conclure : c'est qu'une chose existe nécessairement quand il n'y a aucune cause ou raison qui l'empêche d'exister.... Mais on ne peut trouver hors de la nature divine une cause ou raison qui l'empêche d'exister; et il est absurde d'imaginer une contradiction dans l'être absolument infini et souverainement parfait. Concluons donc qu'en Dieu ni hors de Dieu il n'y a aucune cause ou raison qui détruise son existence, et, partant, que Dieu existe nécessairement. » Spinoza, *Éthique*, I[re] partie, proposition 11; traduction de M. Émile Saisset, t. I, p. 13 et 14.

des mouvements et des êtres. Non-seulement la matière ne saurait exister ou se mouvoir par elle-même ; mais ses mouvements, s'ils étaient, comme on le suppose, l'œuvre d'une nécessité aveugle, seraient capricieux et désordonnés, au lieu d'être pleins de beauté, de proportion et de force. Il y a donc une intelligence qui a conçu et qui exécute le plan de l'univers. Il y a une Providence.

Cette triple démonstration, ou, si l'on veut, cette démonstration unique, car il ne s'agit au fond que de rapporter l'existence du monde à une cause, est l'argument le plus populaire, le plus fréquemment employé, le plus facilement admis. Il comporte toutes les ressources de l'art oratoire, et s'adresse peut-être autant à l'imagination et au cœur qu'à la raison. Il a le mérite de nous accoutumer à chercher surtout, dans l'étude des phénomènes, la loi qui les régit, et à considérer les lois comme les formules diverses d'un seul et unique principe.

Mais le malheur de cet argument, c'est que, s'il prouve invinciblement ce qu'il prouve, il ne prouve pas tout ce qu'il serait nécessaire de prouver. Le Dieu qui a fait le monde est sans doute puissant et intelligent ; mais a-t-il la plénitude de la puissance et de l'intelligence? Entre un Dieu simplement capable de faire le monde, et un Dieu parfait, il y a un abîme, il y a l'infini. Nous voyons ici-bas des beautés et des perfections en grand nombre ; nous y voyons aussi du désordre. L'induction qui conclut des grandeurs du monde aux perfections de son auteur ne nous fournit aucune explication de ce que ce monde renferme de mal. Un seul point de la démonstration pourrait nous faire entrevoir la perfection divine ; c'est ce qui touche à la création.

Mais c'est un mauvais chemin que le monde pour arriver à la création, puisque la création n'a pas d'analogue.

Cette preuve, ou une preuve toute semblable a été longuement developpée par Samuel Clarke dans son *Traité de l'existence de Dieu*, objet de l'admiration un peu excessive de Voltaire. Clarke procède avec le même appareil et la même sécheresse que Spinoza, dont il n'a pas le génie. Il dispose une série interminable d'axiomes et de syllogismes, tantôt pour prouver que le monde est contingent, tantôt pour établir qu'il existe nécessairement un être infini et éternel. Dans le fond, tout se réduit à soutenir que l'être parfait ne peut être la collection de tous les êtres imparfaits; de telle sorte que, par une voie différente, Clarke tombe dans la même faute et dans la même erreur que Descartes, et ne fait que répéter cent fois sous la forme du syllogisme la proposition fondamentale des écoles rationalistes.

Nous ne mentionnerons que pour mémoire un autre argument, particulier à Samuel Clarke, et que Leibnitz a jugé digne d'une réfutation. Le voici : Le temps infini et l'espace infini ne sont pas des substances; donc ce sont des attributs; donc il existe un sujet infini du temps et de l'espace infinis[1]. Pour cette fois, ce ne sont pas seulement les sensualistes qui refusent d'admettre

1. L'origine de cette démonstration de Clarke est dans cette phrase célèbre de Newton : « Durat semper, adest ubique, et existendo sem- « per et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem « constituit. » — « Dieu dure toujours, et est présent partout; et, par sa durée continue et son omniprésence, il constitue le temps et l'espace, l'éternité et l'infinitude. » *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, lib. III. schol. gen.

ce raisonnement; et les rationalistes conséquents sont d'accord avec eux pour rejeter ces deux chimères du temps et de l'espace infinis, dont Clarke veut faire les attributs de Dieu.

Enfin, on a tiré une preuve de l'existence de Dieu, très-belle et très-simple, très-belle parce qu'elle est très-simple, de l'existence des axiomes ou vérités premières. On peut l'exprimer en ces mots : Puisqu'il y a des vérités éternelles, et que le caractère d'une vérité est d'être entendue, il faut bien qu'il y ait une intelligence éternelle, où ces vérités soient entendues éternellement. Donc Dieu existe[1].

Nous ne chercherons même pas si l'on peut supposer une série indéfinie d'intelligences finies, par lesquelles les axiomes seraient étendus dans tous les temps. L'argument qui conclut des idées éternelles à l'existence d'une intelligence éternelle, et conséquemment d'une substance éternelle, nous paraît très-convaincant et très-solide, pour tous ceux qui admettent comme nous la nécessité et l'éternité des axiomes. Nous pensons en général qu'il est très-facile de démontrer l'existence de Dieu aux rationalistes, parce qu'ils ne peuvent se passer de Dieu un seul instant; ou plutôt, on ne la leur démontre pas, puisqu'elle est implicitement contenue dans toutes leurs doctrines. Les rationalistes ne vont jamais

1. « Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps.... Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité. » Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 5.

au delà de la majeure de ces raisonnements, parce qu'elle leur suffit; et les autres philosophes s'y arrêtent également, parce qu'ils la rejettent.

Telles sont les preuves régulières de l'existence de Dieu qui méritent d'être indiquées, et qui, sous diverses formes, remplissent les traités de philosophie où l'on a cru devoir faire dépendre d'un syllogisme cette vérité fondamentale, sans laquelle rien ne peut être vrai. Fénelon les a toutes résumées, avec beaucoup de force et d'éloquence, dans son *Traité de l'existence de Dieu*. Réunies ainsi, pour ainsi dire, en corps de doctrine, elles frappent l'esprit comme quelque chose de grave et de considérable. On aperçoit bien quelques objections, on passe difficilement sur quelques détails; mais on comprend, en somme, que la thèse contraire à celle de l'auteur est insoutenable et inadmissible. Le prêtre, le prédicateur se sentent derrière le philosophe; Fénelon est un des premiers écrivains, dans notre langue, qui aient possédé le don si rare de passer de la simplicité la plus familière à tout ce que le style oratoire a de plus pompeux, et de l'austérité un peu scolastique du syllogisme aux plus pathétiques effusions d'une âme tendre. Son livre, où il n'a rien mis de lui que son cœur, est un grand et beau livre, où les ignorants trouvent de la méthode et de la clarté, et tout le monde, savants et ignorants, des émotions nobles. C'est une lecture qui, bien faite, équivaut à une prière.

Notre conclusion est facile à prévoir. On lira Fénelon avec charme; mais on trouvera plutôt dans son livre de l'édification que des motifs de croyance. On admirera dans Descartes, dans Leibnitz, et à un moindre degré dans Clarke, de fortes et solides pensées; mais, pour les

incrédules, leurs preuves seront insuffisantes, parce qu'elles reposent toutes sur l'impuissance où nous sommes de nous faire l'idée de Dieu sans Dieu, impuissance que les rationalistes seuls confessent[1]; et pour les rationalistes, elles seront inutiles, parce que si l'idée de Dieu est en nous, comme ils le croient, sans que nous l'ayons faite, il est clair, avant toute démonstration, que Dieu existe.

Nous pensons qu'au lieu de s'attacher à des formules toujours discutables, et qui, quoi qu'on fasse, ne paraîtront jamais une base suffisante pour asseoir une telle croyance, il faut « entrer dans la philosophie avec cette salutaire pensée, qu'on entre dans le temple de la vérité qui se manifeste seulement aux esprits sincères, » et parcourir successivement toutes les parties dont la science se compose, sans se préoccuper de l'insignifiance des premiers résultats, et sans vouloir arriver du premier coup aux problèmes les plus importants et les plus difficiles. Quand on cherche Dieu ainsi, on trouve, pour ainsi dire, sa trace à chaque pas. On comprend d'abord qu'il existe, sans se faire une idée distincte de sa nature et de ses attributs; puis, à mesure que dans le développement successif de la science on le rencontre toujours comme conclusion nécessaire de chaque théorie nouvelle, on rapporte de cette étude des lumières inattendues sur celui qui est la cause de toute substance et de toute loi. Nous nous accoutumons à

1. Descartes savait très-bien qu'il ne parlait que pour les rationalistes. « J'ai plusieurs fois protesté, ô chair, que je ne voulais point avoir affaire avec ceux qui ne se veulent servir que de l'imagination, et non point de l'entendement. » *Réponses aux cinquièmes objections.*

contempler Dieu en l'étudiant d'abord dans ses œuvres, comme ces enfants qui, ne pouvant regarder en face le soleil, en cherchent l'image dans une eau limpide.

Vous voulez savoir s'il y a un Dieu ? Étudiez le monde ; ou, si le monde est trop grand, étudiez l'homme. Tout ce qui est en vous porte témoignage de l'existence et de la grandeur de Dieu.

La puissance humaine est une dans son principe, triple dans ses manifestations. Vivre, c'est penser, sentir, vouloir.

Qu'est-ce que sentir? Est-ce seulement éprouver des sensations de plaisir et de peine? Ce n'est là que le début de la sensibilité. A ces phénomènes éphémères se rattache quelque chose de plus grand et de plus durable; ce sont nos amours. D'où viennent-ils? Est-ce le monde qui les apporte, ou sortent-ils de notre cœur comme d'un ardent foyer pour se répandre sur ce qui nous entoure? Si l'amour nous venait du dehors, pourquoi le même objet ne serait-il pas partout également aimable? D'où viendraient ces différences entre les âmes froides et les âmes passionnées? Comment pourrait-on comprendre tant de grandes passions allumées par des objets indignes, ou cette magie de l'amour, qui crée dans son objet toutes les beautés qu'il y admire, ou ces âmes nées pour l'amour, qui, ne trouvant rien à aimer, périssent d'un mal inconnu, victimes de leur propre richesse et de la pauvreté de ce monde? La même main qui, dans le germe d'une plante, a déposé la force mystérieuse qui pousse les racines vers la terre, élève la tige au-dessus du sol et la développe en fleurs et en fruits, a mis au fond de notre âme un amour de l'éternelle beauté qui nous fait tendre vers tout ce qui est bon et

tout ce qui est beau, par une secrète et puissante analogie. Quel est-il, cet amour du beau et du bien, sans lequel nous ne saurions aimer? Quelle est cette beauté vers laquelle tout notre cœur s'élance, et que nous adorons sous ses voiles dans les glorieuses créatures qui la manifestent? N'est-ce pas l'infinie, l'éternelle et la parfaite Beauté? Et cet amour sans bornes n'est-il pas un des liens qui nous rattachent à Dieu?

A côté de notre faculté de sentir, au-dessus d'elle peut-être, rayonne notre intelligence. Penser, pour les âmes ordinaires, c'est connaître la forme, la dimension et le poids des corps; c'est calculer le degré de force musculaire dont il faut user pour déplacer une masse; c'est prévoir qu'un besoin naîtra sur un point du globe pour y porter au moment précis la marchandise qui va être réclamée; c'est acheter et vendre à propos; c'est mesurer exactement la dépense sur le profit qu'elle rapporte, en un mot, c'est concentrer l'intelligence sur cet unique but : conserver et nourrir le corps. N'allons pas plus loin, ne cherchons pas plus haut : même pour ce but ainsi restreint, quel est le mécanisme de l'intelligence? Ne faut-il pas qu'elle conçoive des lois, des rapports nécessaires entre les choses? Aperçoit-elle ces rapports dans les choses mêmes, le nécessaire dans le contingent, le droit dans le fait, la loi dans ce qui la subit? S'il est vrai que le monde visible ne contient pas la loi, voilà déjà comme une première intuition du monde invisible. Mais marchons vers lui par un autre chemin. Considérons les objets qui nous entourent, cet horizon étroit où nous étouffons. Nous ne touchons que ce qui est tout près de nous, ce qui est, comme on dit, à notre portée; nous ne voyons distinctement qu'à vingt

pas; à une certaine distance, tout disparaît, tout nous échappe. Hâtons-nous de fuir cette prison, puisque nous avons le pouvoir de nous déplacer, péniblement et lentement par des moyens naturels, très-rapidement par le secours des machines; faisons, pour jouir de l'espace, mille lieues, deux mille lieues, le tour du globe : nous introduirons ainsi dans notre esprit la conception d'espaces considérables que nous ne pouvons voir que successivement, mais que nous concevons par une idée unique. Au fond, nous n'avons pas même besoin de nous déplacer pour concevoir toutes ces étendues; l'imagination nous suffit, et nous pouvons par son secours nous représenter comme dans un rêve la grandeur de toute la terre. Mais ce n'est rien encore que la terre, quoiqu'une vie d'homme suffise à peine à en faire le tour; nous savons qu'elle est elle-même un atome dans l'immensité. Eh bien! voyageons par la pensée d'étoile en étoile, figurons-nous ces grands corps, aussi vastes que la terre, séparés par des espaces sans fin, et plus nombreux que les sables de la mer: quand nous aurons ainsi accumulé toutes ces grandeurs et tous ces nombres, épuisé pour les indiquer les ressources de la langue et les vertus du chiffre, nous sentirons encore une force qui nous pousse en avant, au delà du réel, au delà du possible, au delà de l'imaginaire. Qu'en faut-il conclure? Qu'il nous est impossible de concevoir un espace qui ne soit contenu par un autre. Et d'où vient cette impossibilité? Est-ce l'étendue bornée que nous concevons qui introduit cette impossibilité dans notre esprit? Est-ce cet atome qui apporte avec lui cette immensité? N'y a-t-il pas là quelque chose qui vient de notre fonds, et qui, loin de résulter de la donnée des sens, la contredit? Si nous quittons l'espace pour la

durée, nous trouvons au bout de notre analyse une conclusion identique. Si du temps et de l'espace nous passons au mouvement, ou à la multiplicité, nous retrouvons le même progrès à l'infini, la même nécessité de concevoir quelque chose qui dépasse les données des sens et les forces de notre imagination. Nous appelons ce quelque chose de différents noms, suivant le chemin qui nous a conduits vers lui : l'immensité, si nous sommes partis de l'espace; ou l'éternité, si c'est le temps que nous avons voulu épuiser; ou l'immuable, si nous avons songé au mouvement; ou l'unité, si c'est au multiple. Mais cette immensité, et cette éternité, et cette immutabilité, ce n'est, sous tant de noms, qu'une idée unique, l'idée de l'infini. Examinons-la en elle-même, demandons-lui ce qu'elle enveloppe, nous la trouverons toujours nécessaire, entière, indivisible, tandis que le monde est contingent, variable, mobile, enfermé de toutes parts dans d'étroites limites. Comment ne pas être frappé de la constante opposition de ces deux idées? Comment ne pas conclure qu'il y a en effet une idée que n'expliquent ni le monde, ni les facultés par lesquelles nous analysons le monde, et que cette idée est l'idée de l'infini, que l'infini seul peut produire[1]

La liberté humaine, étudiée dans son fond, nous mène droit à la conception de l'infini. Qu'est-ce que la liberté? Le pouvoir de faire ou de ne pas faire. C'est par elle qu'au lieu d'être menés, comme le reste du

1. « Insinuavit nobis Christus animam humanam et mentem ratio-« nalem non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsâ « substantiâ Dei. » D. Augustinus, *In Joann.*, tract. 23.

monde, nous sommes maîtres et responsables de nos destinées ; grand privilége, qui nous soumet le présent, et nous répond de l'avenir. Cependant cette liberté peut-elle subsister sans règle? La liberté sans règle ne grandit pas celui qui la possède : elle le dégrade. Seuls dans le monde nous n'aurions pas de loi : nous ne serions qu'une chose vaine et légère, indifférente à l'ordre et au plan de l'univers. La liberté ne nous est pas donnée pour nous soustraire à la loi, mais pour lui obéir en connaissance de cause. Voilà sa force et la nôtre. Livrée à elle-même, elle nous détruit ; soumise à une loi et à une loi immuable, elle est l'instrument et la marque de notre grandeur. Quelle est cette loi ? D'où vient-elle ? Du monde, étranger à la liberté, mobile, et soumis lui-même à des lois nécessaires? Non, la loi morale ne vient ni de moi ni de la société, ni du monde. Elle était avant moi et subsistera après moi. Je puis la violer, non la détruire. La société humaine a beau la méconnaître, la nier, la détester ; ce monde détruit, le monde qui viendrait à naître obéirait encore à la loi morale. La liberté est immobile, mais la justice est absolue. Nos sentiments, nos actions, nos pensées sont éphémères ; mais le beau, le bien et le vrai sont éternels.

Ainsi la psychologie, la logique, la morale ramènent partout la pensée de l'infini. Elles y tiennent sans cesse, par toutes leurs analyses, par toutes leurs théories. Elles se viennent l'une à l'autre en aide pour cette œuvre commune, qui fait leur unité par l'unité d'origine et de but. On peut presque définir la philosophie dans toutes ses branches, une méthode pour aller à l'infini par l'étude du fini.

Toute la philosophie est pleine de Dieu, et toutes les

sciences sont pleines de philosophie. Vous étudiez les mathématiques? Qu'est-ce qu'une grandeur? Pensez-y un peu profondément; la grandeur vous conduira par le constraste à l'idée de la substance simple et une. Tout dans le monde est commensurable; mais la mesure n'est rien. Il faut chercher l'être, la réalité, la vérité, et par conséquent la cause, dans ce qùi ne se mesure point, dans l'immobile. Vous faites de l'histoire? Pourquoi ces peuples élevés et abaissés tour à tour, ces révolutions, ces catastrophes? N'est-ce qu'un spectacle vain? Est-ce la réalisation progressive d'une pensée? Vous vous livrez à la science du droit? Ce n'est en apparence qu'une compilation de ce que les hommes ont voulu; mais prenez-y garde: derrière ces formules souvent bizarres et éphémères de la volonté humaine va vous apparaître un droit nécessaire. Vous verrez, vous sentirez que, si la loi écrite peut varier, il y a une loi immuable, indépendante, éternelle, à la fois condition et sanction de la liberté humaine. Vous êtes médecin? Cherchez dans notre corps le premier mouvement spontané, et dites-nous d'où il vient. Vous avez beau être entouré de matière: ces os, ces fibres, ces tissus sont inertes; ils sont soumis comme tous les corps aux lois de la physique; comme tous les corps vivants, aux lois de la physiologie. Où donc est le ressort qui les fait se mouvoir spontanément? Il échappe à tous vos efforts, à tous vos instruments; et pourtant il est, ô mystère impénétrable de la vie, ô dernier secret qui se joue de la science, ô force initiale qui atteste la présence du Dieu créateur! Physicien, si vous étudiez la loi du mouvement; chimiste, si vous décomposez les corps, dites-nous ce que c'est que la cause, le mouvement, l'étendue, l'atome, les qualités premières et irréductibles des corps. Vous

hésitez entre une théorie dynamique et une théorie mécanique; mais, force ou loi, d'où vient la première impulsion? d'où naît la première formule? L'étude de la nature et de chaque règne de la nature ramène Dieu par l'infiniment petit et par l'infiniment grand. Il est comme cause au début de tout, et comme fondement de l'universelle harmonie, à la fin de tout. La vie elle-même avec ses joies et ses douleurs, est une longue démonstration de l'existence de Dieu. Nous le retrouvons à chaque instant dans nos pensées et dans nos sentiments. Ce que nous comprenons de nous-mêmes nous enseigne Dieu, et ce que nous ne comprenons pas nous l'enseigne encore.

Voilà, en bref, une indication de la manière dont il faut conduire la philosophie, pour que la science tout entière concoure à rendre irréfragable le dogme de l'existence de Dieu. Ce n'est pas, à coup sûr, une démonstration nouvelle; qui pourrait songer à faire une nouvelle démonstration de l'existence de Dieu? Ce n'est pas non plus, tant s'en faut, une forme nouvelle de démonstration; au contraire, c'est la forme la plus ancienne, la plus simple, la plus familière, et, à cause de cela, la meilleure. C'est la méditation substituée au raisonnement. Le syllogisme est bon, comme résumé, ou dans la discussion, quand il s'agit d'arrêter court un adversaire; mais ne démontrons pas si vite l'existence de Dieu; donnons-nous le temps d'y penser, de nous en pénétrer; choisissons tout exprès les plus longs chemins. Au fond, Dieu ne se conclut de rien, mais il s'aperçoit partout. Il ne s'agit que de savoir regarder. La réflexion bien conduite nous donnera tant de lumières, que la présence de Dieu éclatera

pour nous dans tous nos actes, dans tous nos sentiments, dans toutes nos pensées. Il faut donc reprendre la science à son origine, et dès le premier mot, sans relâche, à chaque principe, à chaque observation, montrer l'infini qui se dévoile, qui tantôt fait naître tous les amours de l'amour qu'il nous inspire, tantôt donne une règle à nos jugements, un idéal à notre imagination, une étoile à notre volonté. Dieu est la pierre angulaire, qui ne peut être ébranlée sans entraîner l'édifice, et dont, par une conséquence nécessaire, la solidité de l'édifice fonde et prouve l'inébranlable et suprême solidité. Qu'on ne se plaigne pas de la longueur du chemin, car on n'aurait pas perdu son temps quand même on devrait y consumer toute sa vie. C'est notre carrière; tout le reste n'est qu'épisodes. Heureux celui qui croit en Dieu sans tant de raisonnements, comme par une grâce naturelle, et qui ne cherche dans la science que la confirmation de sa foi! Mais pour celui qui doute, il ne faut pas le renvoyer à deux ou trois sillogysmes. On raconte de Diderot qu'il entendit un jour exposer les preuves de l'existence de Dieu dont on se contente dans l'École, qu'il en fut ravi, et que dans la ferveur de son enthousiasme, il chercha partout un philosophe son ami, pour lui faire partager sa foi nouvelle. Il le rencontre dans une imprimerie, le met sur l'existence de Dieu, développe ses raisonnements avec l'emportement de zèle qui le caractérise en toutes choses, et trouve une âme fermée à la conviction. Diderot insiste, essaye de parler au cœur, la passion s'en mêle; il croit son ami perdu par cet athéisme, il se représente son malheur sous les couleurs les plus vives, et le conjure avec larmes de se convertir. L'autre reste impassible, reprend tous ses raisonnements,

les réfute, les raille, rend d'abord le sang-froid à Diderot, et finit par détruire tout son feu et toute sa croyance. L'apostolat de Diderot n'avait duré qu'une heure. Il n'avait pas fallu plus de temps pour anéantir sa foi que pour la faire naître, et il sortit de là plus incrédule que jamais. Si cette anecdote est vraie, elle ne prouve pas que les démonstrations de l'École soient mauvaises, mais elle nous apprend à ne pas faire un grand fond sur ces conversions subites, et à juger ce qu'il faut attendre d'une croyance isolée qui n'a que quelques raisonnements pour lutter contre les obscurités et les défaillances de la pensée, contre les mille objections des incrédules, contre les difficultés de la vie et les appréhensions de la mort. Celui-là a une croyance véritable, qui s'est accoutumé à vivre avec Dieu par le cœur et par la pensée, à le retrouver au bout de toutes ses recherches, à le mettre dans toutes ses espérances. N'acceptons qu'une démonstration de l'existence de Dieu tellement forte et tellement rattachée à toutes nos croyances qu'elle ne puisse disparaître de notre esprit, sans y laisser après elle la solitude et le désespoir.



CHAPITRE II.

DE L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE DIEU.

> « Il est de la nature de l'infini que moi, qui suis fini et borné, ne le puisse comprendre. — Descartes, *Cinquième Méditation*.
>
> « Il répugne que je comprenne quelque chose, et que ce que je comprends soit infini; car pour avoir une idée vraie de l'infini, il ne doit en aucune façon être compris, d'autant que l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini. » — Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections*. Sur la troisième Méditation, § 3.
>
> « Le monde intellectuel, sans en excepter la géométrie, est plein de vérités incompréhensibles et pourtant incontestables, parce que la raison qui les démontre existantes ne peut les toucher, pour ainsi dire, à travers les bornes qui l'arrêtent, mais seulement les apercevoir. Tel est le dogme de l'existence de Dieu. » — J. J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur l'article* GENÈVE.

Le premier besoin de la pensée, après avoir constaté que Dieu existe, c'est de chercher quels sont ses attributs.

Dieu est la raison de l'existence du monde ; il est donc une substance éternelle et nécessaire. Il a produit le monde ; donc il l'a connu et voulu : il est une volonté éclairée. Comme sa substance porte la raison de son existence avec elle, son entendement ne peut dépendre de nul autre, et sa volonté ne peut être gênée ou limitée dans son exercice. Par le même motif, la puissance dont cette volonté dispose est absolue. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la vo-

lonté au bien[1]. Dieu est infini dans sa substance, dans son entendement, dans sa bonté et dans sa puissance, car s'il n'était pas infiniment infini, c'est-à-dire parfait, il ne serait pas nécessaire, et par conséquent il ne serait pas. De plus, il n'y a qu'un Dieu, car un seul Dieu étant nécessaire, il n'y a aussi qu'un seul Dieu de possible. Enfin Dieu possède le bonheur parfait, parce qu'il a en lui-même sa cause et sa fin. A ces attributs que notre raison découvre, se joignent tous ceux, en nombre infini, qui, n'ayant aucune analogie même lointaine avec ce que nous connaissons, restent nécessairement inconnus à notre pensée. Quand nous le considérons dans ses rapports avec le monde, nous disons qu'il en est le créateur, c'est-à-dire que sa volonté suffit pour expliquer l'existence de la substance et des phénomènes du monde; qu'il en est le roi, c'est-à-dire qu'il y dispose toutes choses vers le bien avec une puissance absolue, et qu'il en est le père, car se suffisant à lui-même, il ne peut se porter que par amour à produire une créature et à la gouverner[2].

Il y a eu de tout temps, mais il y a surtout de nos jours, des philosophes qui croient servir la science en dissimulant ses limites, et qui, après avoir démontré Dieu avec autant d'assurance qu'on en peut mettre à démontrer une proposition de géométrie, entreprennent d'énumérer ses attributs et de les décrire, comme si

1. Leibnitz, *Essais sur la bonté de Dieu*, part. I, § 3.

2. Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δ' ἐκτὸς ὢν, πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γένεσθαι παραπλήσια αὐτῷ. « Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui-même. » Platon, le *Timée*; traduction de M. Cousin, t. XII, p. 117.

l'homme pouvait avoir une connaissance claire et complète de la nature divine.

Notre philosophie n'est pas si hautaine. Plus humiliés de ce qui nous manque qu'enivrés de ce qu'il nous est permis d'entrevoir, le premier mot que nous voulons prononcer en parlant de Dieu est celui d'incompréhensibilité.

Ce mot répugne à l'orgueil humain, et, s'il faut le dire aussi, à l'orgueil philosophique. On veut bien qu'une religion parle de l'incompréhensibilité de Dieu, et tout le monde sait que la religion catholique proclame un Dieu caché, un Dieu incompréhensible ; mais il semble que la philosophie a précisément pour but d'expliquer tous les mystères, de rendre toutes les idées précises, de porter partout les lumières de la raison, et d'accoutumer l'esprit à ne croire que ce qu'il peut prouver et comprendre. On dirait que cette parole de Bayle : « Le comprendre est la mesure du croire, » est la devise même de la philosophie. Croire sans preuve, ou croire sans comprendre, paraissent tout au plus pour la raison humaine deux différentes manières d'abdiquer.

Ces lieux communs ne résistent pas à l'examen. Il ne s'agit pas, dans la science, d'atteindre où nous voulons, mais d'atteindre où nous pouvons. Il est sans doute de l'essence de la philosophie de ne rien croire sans preuve ; mais quand une fois l'existence d'un être est prouvée, renoncerons-nous à croire à cette existence, sous le prétexte que la nature de cet être nous est incompréhensible ? Si, après avoir démontré Dieu, nous pouvions arriver à le comprendre, nous dirions que nous savons que Dieu est, et que nous savons quel il est. Si, au contraire, après l'avoir démontré, nous reconnaissons

que nous ne pouvons pas le comprendre, nous devons dire que nous savons qu'il existe, et que nous ne savons pas quelle est sa nature[1]. Ces données sont si simples et si naturelles, qu'en y réfléchissant on a peine à s'expliquer ces prétentions d'omniscience affichées par certaines écoles[2]. Nous disons avec Locke et avec Leibnitz, que vouloir borner ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons comprendre, c'est donner une étendue infinie à notre compréhension, ou faire Dieu lui-même fini[3].

Il faut d'ailleurs se rendre clairement compte de ce qu'on doit entendre par ces mots : l'incompréhensibilité divine. On ne veut pas dire par là qu'il y ait quelque chose dans la nature de Dieu de contraire à la raison ; on ne veut pas dire, non plus, qu'il n'y ait absolument rien dans la nature de Dieu que la raison puisse connaître[4]. « Je puis toucher une montagne, dit Descartes, quoique je ne puisse l'embrasser. »

Dieu n'est pas contraire à la raison : il lui est supérieur. Il est incompréhensible à la raison, il ne lui est pas entièrement inaccessible.

Comprendre qu'une chose est contraire à la raison, et cependant l'admettre, c'est renoncer à la raison et à

1. « On peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature. » Pascal, *Pensées*, édit. de M. Havet, p. 145.

2. « C'est une chose étrange, qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses, et de là arriver à connaître tout, par une présomption aussi infinie que leur objet. » Pascal, *Pensées*, édit. de M. Havet, p. 8.

3. Leibnitz, *Nouveaux essais*, liv. IV, ch. x.

4. « Lorsque Dieu est dit être inconcevable, cela s'entend d'une pleine et entière conception, qui comprenne et embrasse parfaitement tout ce qui est en lui, et non pas de cette médiocre et imparfaite qui est en nous, laquelle néanmoins suffit pour connaître qu'il existe. » Descartes, *Réponses aux deuxièmes objections*.

la philosophie; comprendre qu'une chose est au-dessus de la raison, c'est seulement reconnaître qu'il y a des bornes à la raison et à la philosophie[1].

Si nous disions que Dieu est entièrement inaccessible à la raison, ou, en d'autres termes, que nous ne connaissons rien de lui, sinon qu'il existe, nous rendrions tous nos raisonnements inutiles, en les faisant aboutir à un nom qui n'exprimerait rien pour notre pensée; mais nous pouvons connaître certains attributs de Dieu, et certains de ses actes, sans avoir le droit pour cela de dire que nous comprenons sa nature. La religion catholique, qui admet l'incompréhensibilité de Dieu, admet en même temps que Dieu est infiniment intelligent, infiniment bon, infiniment puissant, qu'il a créé le monde et qu'il le gouverne; et cependant personne n'a jamais reproché cela comme une contradiction à la religion catholique[2].

Insistons encore sur ce point si contesté, si mal compris.

L'esprit humain peut-il expliquer toutes choses?

Il est évident que non. En principe l'esprit humain est borné, donc ses connaissances doivent être bornées. En fait, nous voyons de tous côtés des réalités qui nous demeurent inexplicables. Nous en citerons tout à l'heure par centaines, que nous avons sous la main,

1. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. x.

2. « Nous aimons Dieu parce que nous le connaissons; mais nous l'adorons parce que nous ne le comprenons pas. » Saint Grégoire de Nazianze. *Discours* xxxvii, n° 11, t. Ier, p. 616. — « D. Pouvons-nous connaître Dieu parfaitement? — R. Non, il est incompréhensible dans sa nature, dans sa perfection, dans ses conseils et dans ses œuvres. » Bossuet, *Catéchisme de Meaux*.

et qui nous sont également incompréhensibles et familières.

L'esprit humain peut-il admettre comme vrais des faits incompréhensibles? Il le peut et il le doit. Si nous voyons une chose, il faut bien y croire, bon gré mal gré, que nous en sachions ou non l'explication. De même si nous la prouvons au lieu de la voir ; car du moment qu'elle est prouvée par des raisons très-compréhensibles, nous ne sommes pas maîtres de ne pas nous rendre à ces raisons. Il n'y a rien de plus fréquent que la nécessité d'admettre une vérité et de renoncer à en rendre compte.

On affecte de confondre l'incompréhensible et le contradictoire. La distinction est pourtant topique, et ne laisse pas de place au scepticisme. Nous n'apercevons pas la possibilité de l'incompréhensible ; nous comprenons clairement l'impossibilité du contradictoire. Quand on nous montre qu'une opinion émise par nous est inexplicable, nous répondons : « C'est que la raison est limitée ; » quand nous avons prouvé à nos adversaires qu'une opinion acceptée par eux est contradictoire, nous sommes en droit de leur dire : « Votre opinion est fausse. »

Ce que Dieu nous a donné pour guide intérieur est vraiment une portion de la raison ; par conséquent, ce que la raison nie ou affirme est bien nié ou bien affirmé. Mais il ne nous a pas donné toute la raison ; par conséquent il y a des choses incompréhensibles pour nous, et compréhensibles seulement pour la raison divine[1].

Voici une première proposition : Paul est parti de

1. Leibnitz, *Discours de la conformité de la raison et de la foi*, § 56-61.

Paris à midi; il est arrivé à Versailles à midi cinq minutes. Je ne comprends pas la possibilité d'une telle vitesse. Voici une seconde proposition : Paul est parti de Paris à midi; il est arrivé à Versailles à midi moins cinq minutes. Je comprends et j'affirme l'impossibilité d'un pareil miracle.

La science humaine repose tout entière sur cette distinction que l'on qualifie de subtile. A chaque instant nous disons avec humilité : « Je ne comprends pas, » et avec assurance : « C'est impossible ! »

Dieu est-il le seul être dont nous affirmions l'existence, et dont nous ne comprenions pas la nature? N'est-il jamais arrivé, par exemple, aux sciences physiques de constater un phénomène longtemps avant d'en trouver l'explication ? N'y a-t-il pas, à l'heure qu'il est, des phénomènes très-connus que personne n'a expliqués, et qu'on désespère d'expliquer jamais? Si, dans la nature elle-même, c'est-à-dire dans ce qui est nécessairement limité et imparfait, nous reconnaissons l'existence de véritables mystères, insondables à la raison humaine, par quelle aberration voudrions-nous que l'être parfait n'eût point d'abîmes pour notre pensée[1]?

Qu'est-ce que comprendre? On ne se rend pas compte de ce mot; il dit beaucoup. Je suis presque le maître de ce que je comprends; j'en ai le secret. Une chose que j'ai comprise n'a plus d'obscurité pour moi,

1. L'incompréhensibilité ne nous empêche pas de croire même des vérités naturelles; par exemple, nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés par une espèce de foi que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions. » Leibnitz, *Discours de la conformité de la raison et de la foi*, § 41.

je puis la décrire et l'expliquer; elle est, pour le moins, à mon niveau.

Comprendre un raisonnement, c'est saisir le lien, qui, de ses diverses parties, fait un tout. Mais qu'est-ce que comprendre un être?

Voici une montre : tout le monde sait que c'est une machine destinée à produire un mouvement régulier. Savoir cela, c'est savoir seulement qu'il y a des montres; pour comprendre ce qu'elles sont, il faut que je suive le mouvement depuis l'aiguille jusqu'au ressort, que je me rende compte de l'action de tous les rouages, et que je voie en quelque sorte tous les mouvements sortir d'un mouvement unique, comme les conséquences sortent de leurs principes.

Mais le premier mouvement, qui est cause des autres, est-ce que je le comprends? Et la transmission des mouvements d'un corps à un autre, est-ce que je la comprends? Sans aller si loin, est-ce que je comprends le mouvement lui-même? Je le connais, je suis familier avec lui, il ne me cause aucun étonnement, je n'ai pas coutume de me demander en quoi il consiste : tout cela est vrai, et il est également vrai qu'après l'avoir décrit, ce qui est presque toujours facile, je me trouve hors d'état de l'expliquer, et à plus forte raison de le comprendre.

Pour certains hommes, expliquer, c'est tout uniment décrire; pour d'autres plus savants, c'est généraliser; pour d'autres enfin, les plus intelligents, c'est rattacher l'effet à la cause. Mais tout cela n'est pas comprendre, et personne ne comprendra jamais *pourquoi* une cause produit un effet; c'est beaucoup de savoir qu'elle le produit.

On peut se donner le spectacle de l'ignorance hu-

maine dans la science humaine[1]. Un physicien qui voit tomber des corps se croira avec raison très-supérieur au vulgaire, parce qu'il sait le rapport de la vitesse à la masse. Qu'est-ce que ce rapport? C'est une généralisation, et conséquemment un fait; ce n'est pas une explication. Pour expliquer la chute des corps, après l'avoir mesurée et décrite, on a recours à l'hypothèse de la gravitation et de l'attraction. La découverte de cette hypothèse est un trait de génie, mais enfin l'attraction n'est encore qu'un fait, auquel se rattachent d'autres faits. Pourquoi cette attraction? qu'est-elle? nous l'ignorons. Nous la devinons, nous l'affirmons, mais nous ne saurions la comprendre.

Il en est de même en chimie. Retrouver les corps simples dans les corps complexes et composer des corps complexes à l'aide des corps simples, telle est, dans sa double forme, l'œuvre admirable de la chimie. Le monde croyait autrefois qu'il n'y avait que quatre éléments; la chimie a découvert les corps simples sous ces éléments prétendus; mais qu'est-ce qu'un corps simple? Voilà ce qu'elle ne sait pas. Elle peut les définir et les décrire, mais non les comprendre, car elle ne sait pas ce que c'est qu'une substance, une qualité et un mouvement. Quand les philosophes veulent raisonner au delà des phénomènes visibles de la composition et de la décomposition, parler des atomes, des forces simples, des qualités premières et secondes, des attributs insé-

1. « Les religions positives imposent la croyance au mystère. C'est qu'en effet l'incompréhensibilité d'un dogme n'est pas une raison suffisante pour le rejeter; ne pas comprendre un dogme, c'est tout simplement ne pas apercevoir la possibilité de son objet. Personne ne comprend la reproduction de la matière organique, et personne ne refuse d'y croire. » Kant, *De la Religion dans les limites de la raison*, III[e] partie, *ad finem*.

parables, ils mêlent beaucoup d'idées ingénieuses à beaucoup d'idées bizarres, et n'arrivent qu'à démontrer que nous vivons au milieu des corps sans savoir ce que c'est qu'un corps.

Nous aurions ici bien plus beau jeu encore, si nous prenions l'homme même pour prouver à l'homme qu'il ne comprend aucun des êtres auxquels il croit, avec lesquels il vit, dont il fait chaque jour la description et l'histoire [1]. Quand je veux expliquer le mouvement de mon doigt, je suis le mouvement du muscle jusqu'à un certain centre matériel où le mouvement a commencé. Puis-je comprendre cette transmission du mouvement? Je ne puis pas plus la comprendre que je ne puis la nier. Admettons que, pour l'expliquer, je trouve des analogies entre cette succession de mouvements et quelques lois de la mécanique : j'aurai fait une généralisation et une comparaison, voilà tout. N'est-il pas étrange de croire que nous comprenons une chose, parce que nous avons découvert qu'elle est analogue à une autre chose que nous ne comprenons pas? Le phénomène tout matériel de la transmission du mouvement est donc pour nous un mystère. Mais qu'est-ce que ce mystère auprès de celui-ci : Non-seulement le mouvement se propage dans toute la longueur de mon muscle, mais il y a, dans ce muscle, un premier point qui se meut sans avoir été mû? Ce n'est pas, à la vérité, un effet sans cause; non, c'est un mouvement matériel produit par une volonté

1. « Certainement l'âme n'a point d'idée claire de sa substance. Elle ne peut découvrir en se considérant si elle est capable de telle ou telle modification qu'elle n'a jamais eue. Elle sent véritablement sa douleur, mais elle ne la connaît point; elle ne sait point comment sa substance doit être modifiée pour en souffrir, et pour souffrir une douleur plutôt qu'une autre. » Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. IV, chap. II, § 2.

immatérielle : c'est une action directement exercée par l'âme sur le corps. Qui comprend cela ? et qui peut espérer qu'on arrive jamais à le comprendre[1] ? De grands esprits se sont amusés à expliquer l'action de l'âme sur le corps par la plaisante théorie des esprits animaux. L'absurdité de cette hypothèse n'a pas fait reculer Descartes. Tel est le sort de la science humaine, quand elle veut sortir des limites que Dieu lui a tracées.

Il est tout aussi difficile d'expliquer l'action du corps sur l'âme. On analysera parfaitement notre œil ; on analysera le nerf optique et le cerveau ; on découvrira les lois de la perspective ; on suivra l'image, on en expliquera tous les caractères ; c'est à merveille : et après cela, qu'est-ce que c'est que *voir?* Quel rapport y a-t-il entre cette image et la vision ? Hélas ! et qu'est-ce que la couleur ? Qu'est-ce que la forme ? Le feu me brûle : qu'y a-t-il dans le feu qui ressemble à ma brûlure ? Je ne comprends ni les êtres qui m'entourent, ni les phénomènes par lesquels ils se manifestent, ni ma substance propre, ni mes facultés. Je vois, et je ne sais ce que c'est que voir. Je touche, mais je ne sais ce que c'est que toucher. Je souffre, sans comprendre la cause de ma douleur. Ma vie se passe au fond des abîmes, au milieu des mystères. Je ne suis entouré que d'inconnus ; et je suis moi-même à jamais inconnu à mon propre esprit. Avec tout cela, je vis en paix, je parle en termes pompeux de la science, et quand je suis arrivé à démontrer l'existence de Dieu, et qu'on m'avertit qu'il est incompréhensible, je me récrie, et je me déclare offensé dans ma dignité d'être raisonnable et de philosophe.

1. « Modus quo corporibus adhæret spiritus comprehendi ab hominibus non potest; et hoc tamen homo est. » D. Augustinus, de *Civitate Dei*, lib. XXI, cap. x.

Il est vrai que l'incompréhensibilé divine a un caractère qui lui est propre : c'est d'être une incompréhensibilité plus incompréhensible que les autres. Ce n'est pas une raison pour la nier. Les autres êtres qui nous sont incompréhensibles ont entre eux des analogies ; ils cessent de nous paraître étranges, à force de nous paraître ordinaires ; nous connaissons à fond leur puissance, nous savons ce qu'elle produit, en quel temps, suivant quelles lois ; nous les comparons et nous les classons, ce qui nous empêche presque de songer à les comprendre. Dieu, au contraire, est seul. Il n'a point d'analogues, il ne rentre pas dans une classe, il ne peut être défini [1]. Il faudrait pour parler de lui une langue dont les mots ne fussent pas applicables aux créatures. Les principes mêmes semblent changer de nature, quand on les rapporte à lui ; car il est ce qui fonde les principes, dont tous les êtres placés hors de lui dépendent.

Non-seulement il n'y a rien dans le dogme de l'incompréhensibilité divine qui répugne à la raison humaine ; mais, en y réfléchissant, n'y a-t-il pas quelque chose d'insensé dans la prétention contraire ? Dans la vie, il y a des choses que nous comprenons de plain-pied ; d'autres qui demandent, pour être comprises, de longues et persévérantes études ; d'autres enfin (nous venons de le voir) que nous désespérons de comprendre jamais : et nous voudrions comprendre Dieu ! Dans la science, chaque fois que nous nous avançons un peu loin, nous trouvons des abîmes : il n'y a que les esprits faibles qui croient tout expliquer et tout comprendre.

1. « Summum Magnum, ex defectione æmuli, solitudinem quam-« dam de singularitate præstantiæ suæ possidens, unicum est. » Tertullian. *adv Marcion.*, lib. I, n° 4.

Est-il possible que quelque chose dans le monde soit inexplicable et incompréhensible, et que l'auteur du monde ne le soit pas? Nous disons d'une chose incompréhensible qu'elle dépasse notre intelligence; qui donc dépassera notre intelligence, si ce n'est celle de Dieu?

Il est étrange d'entendre contester le dogme de l'incompréhensibilité divine par des philosophes de l'école de Descartes et de Leibnitz. Les études très-ingénieuses et très-profondes de l'école rationaliste sur l'origine de nos idées, devraient suffire pour ôter la prétention d'approfondir la nature de Dieu. Nous tâcherons de le montrer.

Locke avait soutenu que nous puisons l'idée de cause dans l'observation du monde extérieur. Suivant lui, lorsqu'un corps en mouvement rencontre un autre corps et lui communique son mouvement, cette simultanéité ou cette succession de deux mouvements ne suffit pas pour nous donner l'idée de cause; mais si l'un de ces corps est le nôtre, alors nous sommes avertis très-distinctement que notre mouvement est la cause du mouvement que nous observons ensuite dans un objet différent. Cette analyse est incomplète, et Leibnitz l'a démontré le premier; car notre mouvement, pris en lui-même et séparé de la volonté que nous avons de le produire, n'est au fond qu'un phénomène extérieur, qui ne nous est connu que par nos sens, et qui ne diffère en rien du mouvement qui le suit. L'idée de cause ne naît pas du rapprochement de ces deux mouvements, mais bien de la coïncidence de ma volonté avec mon mouvement propre. C'est en apercevant cette coïncidence que je forme la pensée d'une relation qui n'est plns un simple rapport de succession. Je vois, je sens que l'acte inté-

rieur est la cause de mon mouvement ; je le sens, pour ainsi dire, d'emblée, sans aucune expérience, sans réflexion ; je veux me mouvoir, avant de savoir que je suis mobile. J'ai si bien conscience du pouvoir que j'exerce, que je me sens maître, au moment où je veux, de ne pas vouloir ; maître de changer la direction ou la portée de mon mouvement ; maître d'en augmenter ou d'en restreindre l'énergie. Si telle est l'origine de l'idée de cause, il est clair que, si je n'étais pas une cause moi-même, je n'aurais jamais l'idée de cause. Le monde ne serait pour moi, dans l'espace, que des coexistences, et dans le temps, que des successions. J'y verrais de la coordination, non de la génération. Je prends en moi l'idée de cause, que j'applique ensuite à tous les êtres.

Or, cette idée de cause, que je prends en moi, est l'idée simple de cause, quoique la cause aperçue soit une cause libre, intelligente, animée ; et pourquoi n'en serait-il pas ainsi, puisque l'idée simple de cause est comprise dans l'idée complexe de cause volontaire ? Assurément, je n'ai pas d'abord l'idée de cause volontaire, puis, par abstraction, l'idée simple de cause ; ma pensée ne procède pas ainsi dans le premier fait de conscience ; mais on comprend très-bien que notre intelligence saisisse une idée simple dans un phénomène complexe, en vertu de cet axiome emprunté par le sens commun à la philosophie : Qui peut le plus peut le moins.

Il n'est pas permis de retourner le proverbe et de dire : Qui peut le moins peut le plus. La cause que Dieu est, et la cause que nous sommes, sont-ce des causes identiques ? La cause divine diffère-t-elle seulement par le degré de la cause humaine ? Si cela est, osons dire que Dieu est inutile. Qu'importe qu'il puisse plus, s'il ne

peut que de la même façon et dans le même ordre? Réduit à n'être qu'une cause humaine élevée à sa plus haute puissance, Dieu remuera le monde ; il ne pourra le produire. La cause humaine produit le mouvement, et voilà tout. Elle modifie l'être à l'aide du mouvement, elle ne fait rien au delà. La cause divine produit l'être ; elle le crée. C'est une puissance d'une nature entièrement, radicalement différente. Nous enveloppons, sous le même nom de cause, la force qui produit un être et la force qui le modifie ; mais il est clair que le même nom nous sert pour deux idées : car, dans le second cas, nous comprenons le mot dont nous nous servons, parce qu'il représente un fait humain ; et dans le premier, nous ne faisons que balbutier ; nous parlons de ce que nous ne comprenons pas et de ce que nous ne saurions comprendre. Il nous serait aussi aisé de trouver la cause dans le monde extérieur, que dans l'homme la création.

Voltaire a dit : « Depuis que Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. » Et cela est vrai. Nous partons presque tous de l'idée chrétienne d'un Dieu auteur du monde, et nous aboutissons à l'idée païenne d'un Dieu semblable à nous. Nous ne voulons pas comprendre qu'il faut bien que Dieu ne nous soit pas analogue, puisqu'il nous a faits. Tous les êtres, excepté Dieu, sont dans un système ; c'est leur condition et leur nature ; lui seul est en dehors et au-dessus du système : qu'y a-t-il de commun entre eux et lui?

En appliquant à Dieu nos principes, nous trouvons des contradictions : c'est qu'ils partent de lui et qu'ils nous enveloppent. En lui attribuant nos facultés, nous trouvons des impossibilités ; et la première de toutes, à ce compte, c'est l'existence même du monde.

Ce qui prouve bien l'absurdité de cet anthropomor-

phisme, c'est l'absurdité de ses formules. On veut que Dieu soit un homme, et on veut qu'il soit infini. On lui attribue toutes nos facultés, et on ajoute : elles sont infinies en lui, et en nous elles sont finies. Après cela, comme on comprend la faculté humaine qui est finie, on ne veut pas admettre l'incompréhensibilité de la faculté infinie. Qu'est-ce donc que cette infinitude compréhensible? Si infini ne veut dire ici qu'immense, Dieu s'évanouit; s'il veut dire véritablement infini, on se paye de vains mots, et ces qualités humaines, élevées à l'infinitude sans cesser d'être compréhensibles, ne forment qu'une phrase confuse, sans idée.

Platon, Aristote, les Alexandrins, les grands théologiens de l'Église chrétienne avaient mis la philosophie sur une toute autre voie. Ils étaient si loin de rendre Dieu analogue au monde, que la difficulté était pour eux, non de l'en séparer, mais de l'en approcher. A force de le vouloir parfait et immuable, ils ne savaient plus comment l'abaisser au rôle de Providence. Ce même sentiment de l'incompréhensible perfection est très-frappant dans Malebranche[1]. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs le motif qui a déterminé Descartes à repousser les causes finales. Il nous refusait, avec le pouvoir de comprendre Dieu, celui de deviner, dans l'effet éphémère, les intentions de la cause infinie. Si l'on est, depuis, retombé dans l'anthropomorphisme, cela tient à un certain abaissement de la métaphysique au XVIIIe siè-

1. « Vous devez savoir que, pour juger dignement de Dieu, il ne lui faut attribuer que des attributs incompréhensibles. Cela est évident, puisque Dieu c'est l'infini en tous sens, que rien de fini ne lui convient, et que tout ce qui est infini en tous sens est en toutes manières incompréhensible à l'esprit humain. » Malebranche, *Huitième entretien sur la métaphysique*, § 7.

cle. Le xviii siècle a été grand en philosophie par l'audace, par la précision, par le sens pratique et expérimental ; mais en même temps qu'il réagissait contre les restes de la scolastique, il réagissait aussi contre la métaphysique élevée de Descartes et de Leibnitz. Il ne prenait à Descartes que cette grande maxime : Ne rieh admettre en sa créance que l'on ne comprenne clairement et distinctement être vrai. Ennemi, comme il le disait, des systèmes, épris du bon sens, craignant par-dessus tout la subtilité et la chimère, il a eu le tort d'exagérer ces excellentes qualités jusqu'à l'étroitesse, de descendre an niveau de l'opinion commune, et, peu à peu, de décadence en décadence, de ne plus admettre que ce qu'il pouvait voir et toucher. Le plus grand nombre des philosophes de cette époque ont abouti au matérialisme. Ceux qui n'ont pas poussé le fanatisme de l'incrédulité jusqu'à avoir peur des esprits, ont voulu du moins que le monde des esprits ressemblât le plus possible à celui des corps; il leur a fallu un Dieu compréhensible, parce qu'il était dans leur principe de ne rien admettre de trop supérieur à la raison, de ne pas choquer les habitudes du vulgaire, d'écarter le mystérieux, de rendre compte de tout, de définir, et, en quelque sorte, de mesurer tout. Or, un Dieu compréhensible était nécessairement un Dieu humain. On le comprendra par un exemple. Que savons-nous du corps? qu'il est figuré, coloré, pesant, sapide, sonore. Nous connaissons ses formes par la vue et par le toucher, sa sonorité par l'ouïe, etc. Pouvons-nous affirmer qu'il n'ait pas d'autres qualités que celles que nous connaissons ? Comment le pourrions-nous ? Est-il impossible qu'il ait même de certaines qualités imperceptibles à nos sens? Cela n'est pas impossible. Si ces qualités existent, pouvons-nous nous

en faire une idée, ou, en d'autres termes, pouvons-nous les comprendre? Il est clair que nous ne comprenons que les idées puisées dans notre expérience interne ou externe, ou les idées formées à l'aide de celles-là. Quant aux qualités qui ne tombent pas sous les sens, nous nous abstenons de les affirmer, parce que nous ne saurions ni les prouver ni les comprendre; nous sommes à leur égard comme un aveugle à l'égard des couleurs, comme un sourd à l'égard du son. Si donc les attributs de Dieu diffèrent de nos facultés, non par le degré, mais par la nature, nous ne saurions comprendre Dieu; ce que les rationalistes mêmes du XVIIIe siècle ne voulaient pas admettre. Ils ont donc fait un Dieu humain pour le rendre compréhensible, donnant ainsi raison aux matérialistes, plus logiciens qu'eux dans leurs négations. Dès qu'ils ont abaissé Dieu au point de le rendre impuissant et inutile, ils ont été désarmés devant l'athéisme. Ils n'ont pas compris que l'infinitude ne pouvait être analogue à son contraire, c'est-à-dire à ce qui est fini. Ils n'ont pas vu que si les formules scientifiques étaient également vraies pour le fini et pour l'infini, il s'ensuivait qu'elles étaient fausses.

Il fallait aux philosophes un principe pour établir l'analogie de Dieu avec l'homme, et voici celui qu'ils ont mis en honneur, et qui se répète encore avec assurance dans les écoles les plus autorisées : il faut bien, disent-ils, qu'il y ait dans la cause tout ce qui est dans l'effet. Ce principe est de toute fausseté; aussi en ont-ils tiré de tristes conséquences. Ils ont été jusqu'à soutenir que la matière était en Dieu et faisait partie de son être, parce qu'en effet il est l'auteur de la matière. Ils ont écarté seulement de la nature de Dieu l'imperfection et

le mal, parce qu'il permet le mal, disent-ils, sans le faire, et que l'imperfection résulte, dans les êtres produits, de leur qualité d'êtres produits et non de l'acte par lequel leur cause les produit. Cette distinction est bien subtile pour des théologiens qui se font gloire de courtiser le sens commun. Ils sont bien hardis de faire ainsi le discernement de ce qui nous vient de notre auteur et de ce qui nous vient de notre qualité d'êtres créés. Ils font là, sans s'en apercevoir, de la métaphysique la plus aventureuse et la plus nuageuse; mais ils sont condamnés par leurs principes à la faire, ou à tomber dans le panthéisme. Et au fond, comment auraient-ils échappé au panthéisme, après avoir assez abaissé Dieu pour rendre l'intelligence humaine capable de le comprendre?

La vérité est que le principe ne vaut rien. Il n'est pas vrai que tout ce qui est dans l'effet soit dans la cause; il est vrai seulement que la cause a une puissance égale ou supérieure à l'effet, et cela est bien différent. Dieu, étant la cause de l'homme, ne peut pas être moins parfait que l'homme, voilà qui est certain; Dieu, étant la cause du monde, ne peut pas être inférieur au monde en perfection, voilà qui est incontestable. En conclure que Dieu ressemble à l'homme ou ressemble au monde, voilà l'erreur, voilà l'absurde. Nous serions bien avancés vraiment d'avoir prouvé que Dieu est simplement supérieur à l'homme! Il faut prouver qu'il est infini, ou se taire.

Ne craignons pas d'insister ici sur la différence du fini et de l'infini; car c'est le fondement principal du dogme de l'incompréhensibilité, et ce sera plus tard la base de la réfutation du panthéisme.

Ces mots d'infini et de fini que nous employons par nécessité, parce que la langue française nous les impose, sont une source très-féconde d'équivoques. La langue grecque était bien mieux faite. Le mot d'ἄπειρος, qui correspond terme pour terme à notre mot d'infini (d'ἀ privatif, et de πέρας, limite), ne signifiait pas pour les philosophes grecs *infini*, mais inachevé. Ils disaient de Dieu qu'il était *fini*, τέλειος, c'est-à-dire complet, parfait, et du monde qu'il était *infini*, ἄπειρος, c'est-à-dire incomplet, imparfait[1]. Ces mots de fini et d'infini n'avaient donc pour eux aucun rapport avec l'étendue et la durée. Pour nous, au contraire, qui entendons par le fini tout ce qui est borné, nous donnons à Dieu, par contraste, la qualification d'infini; et tout aussitôt il en naît deux inconvénients graves : le premier, c'est de nous faire penser à une grandeur, quoique Dieu ne soit point une grandeur; le second, c'est de donner une forme négative à un mot qui est cependant synonyme du mot parfait, et à une idée qui est de toutes nos idées la plus positive.

Cette confusion a eu pour résultat de tromper beaucoup d'esprits sur la nature de l'infini et sur celle du fini; et de leur faire croire, par exemple, qu'être infini, c'est remplir, occuper actuellement le temps infini et l'espace infini.

Or, il n'y a ni temps infini ni espace infini. Quand on dit que Dieu est infini, cela veut dire qu'il est en dehors du temps et de l'espace.

Dieu n'est ni dans le temps ni dans l'espace; c'est

1. « Il n'est pas vrai que nous concevions l'infini par la négation du fini, vu qu'au contraire, toute limitation contient de soi la négation de l'infini. » Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections* (contre la *Troisième Méditation*, § 4).

pour cela qu'il est éternel et infini, et pour cela aussi qu'il est incompréhensible.

Dieu, en dehors du temps et de l'espace, est incompréhensible; Dieu, infini dans le temps et dans l'espace, est contradictoire.

La doctrine que nous soutenons admet un Dieu supérieur à la raison; celle que nous allons réfuter admet un Dieu contradictoire.

Si notre doctrine est vraie, il s'ensuit que la raison est limitée; si la doctrine de nos adversaires est vraie, il s'ensuit que la raison est impuissante.

Toute la difficulté est de se résoudre à admettre que quelque être puisse exister en dehors du temps et de l'espace. Nous espérons montrer que cela est possible, en établissant que le temps et l'espace n'ont aucune réalité substantielle, et ne sont que l'ordre des relations des êtres finis entre eux; et nous prouverons que cela est nécessaire en établissant que l'éternité du temps et l'infinitude de l'espace sont des contradictions dans les termes.

Examinons d'abord le temps et l'espace, et efforçons-nous d'en déterminer la nature.

J'ai auprès de moi un casier. Ce casier, dans l'une de ses cases, renferme un carton. J'ôte ce carton de cette case, et je le remplace par un autre. La case dont il s'agit vient de passer, en quelque sorte, par trois conditions différentes : d'abord elle contenait un certain carton; puis elle a été vide, et enfin elle a contenu un autre carton. Ainsi la case, par rapport aux cartons, est un contenant; elle peut être pleine ou vide; elle peut recevoir tel objet ou tel autre, à condition que les dimensions de cet objet le permettent. Cette case, qui est un

objet réel, que je vois et que je touche, et dont je puis déterminer la dimension, joue ici exactement le rôle de l'espace, avec cette seule différence que je ne vois pas l'espace et que je ne lui connais pas de limites.

Ainsi, supposons qu'au lieu d'être dans une case, le premier carton fût seulement placé sur une table à côté de moi. Je l'ôte de cette place : il me semble que la place qu'il occupait subsiste, prête à le recevoir de nouveau, ou à recevoir tout autre objet, quelle qu'en soit la nature. Elle était pleine, et elle est vide ; mais, pleine ou vide, il semble qu'elle soit quelque chose.

On peut dire si l'on veut qu'une place n'est jamais vide, au moins sur cette terre, et dans ce qu'on pourrait appeler nos environs, parce qu'aussitôt qu'on en a tiré l'objet qui l'occupait, l'air la remplit; mais il n'en est pas moins vrai que ce phénomène si commun du déplacement d'un objet me donne l'idée de plein et de vide, et l'idée de quelque chose qui contient les corps, et qui, lorsqu'il ne les contient pas, est apte à les contenir. C'est ce que j'appelle l'espace.

Le voilà nommé, et à peu près défini; et voilà aussi l'origine de l'idée que j'en ai. Constatons que cette idée est fort indigente, et que, quand j'ai dit : « C'est l'idée de quelque chose qui contient ou peut contenir des corps, » j'en ai dit tout ce que je peux dire. Si j'essaye d'aller plus loin, je ne ferai plus que des négations. Ce quelque chose n'est perceptible à aucun de mes sens ; ce quelque chose n'a aucune figure; il n'a aucune dimension; ses parties, s'il en a, ne diffèrent point les unes des autres; sa capacité de contenir, la seule chose que je sache de lui, est parfaitement indifférente à la nature de l'objet contenu. Voilà à coup sûr une réalité qui diffère beaucoup de toutes les autres.

Or, dans ce monde, il n'y a que trois manières d'être quelque chose. On est une substance, ou une qualité, ou un rapport. En d'autres termes, nous concevons des individus, les diverses qualités des individus, et les divers rapports que ces individus ont entre eux et leurs qualités entre elles. Vous chercherez vainement quelque objet de la pensée en dehors de ces trois termes.

L'espace est donc ou un individu, ou une qualité, ou un rapport. Il semble presque puéril d'avertir que ce n'est pas un individu ; et cependant, la plupart du temps, on en parle comme s'il l'était. Un individu est un esprit ou un corps ; l'espace n'est ni corps ni esprit. Un individu a des qualités ; l'espace n'en a pas et ne peut pas en avoir, car nous le concevons expressément comme ce qui peut recevoir toutes les qualités. Ainsi ce n'est pas un individu, une substance. Est-ce une qualité ? Ce n'est pas une qualité spirituelle, assurément. Et comment serait-ce une qualité corporelle, puisque nous avons vu qu'il ne tombe sous aucun de nos sens? L'espace ne peut être la substance d'une qualité, et il ne peut pas davantage être la qualité d'une substance, sans quoi il y aurait quelque qualité ou quelque objet qu'il ne pourrait contenir, à savoir, la qualité contraire à la sienne, ce qui est contre la définition. Il reste qu'il soit un rapport, ou qu'il ne soit rien. Et en effet, l'espace est un rapport, et n'est que cela.

Leibnitz, qui, dans sa discussion contre Clarke, a fait au temps et à l'espace, considérés comme des êtres réels, une guerre victorieuse, s'est servi contre eux du principe de raison suffisante, et du principe des indiscernables. Voici ses deux arguments :

Supposons pour un moment que l'espace existe, et que Dieu ait placé le monde dans un coin de cet espace :

cela est contre le principe de raison suffisante, car l'espace étant partout semblable à lui-même, Dieu n'aura pu avoir aucun raison de le mettre où il l'a mis plutôt qu'ailleurs.

L'hypothèse même de l'existence de l'espace, est absurde, en vertu du principe des indiscernables; car les parties de l'espace étant par définition semblables entre elles, il faudrait supposer que Dieu a fait deux choses absolument semblables, ce qui est absurde. Dieu ne peut pas agir pour rien, *agendo nihil agere* [1].

La conclusion de Leibnitz est que l'espace est l'ordre des coexistences, comme le temps est l'ordre des successions[2].

S'il n'y avait pas de corps, que serait l'espace? Il ne serait rien. Il serait simplement possible, parce que les corps eux-mêmes seraient possibles. Il ne devient réel que quand les corps sont produits, parce qu'il n'existe que relativement aux corps, et qu'il n'est qu'un rapport entre les corps.

On dit d'un corps qu'il est au-dessus ou au-dessous d'un autre; qu'il est devant, derrière, à côté, à droite, à gauche. Pour que ces qualifications soient intelligibles, il est clair que l'espace vide ne suffit pas; il faut qu'il soit occupé, et même qu'il le soit par deux corps différents : car toutes ces expressions ne désignent que la relation d'un corps avec un autre.

Il semble au premier abord qu'il y a au moins une qualification dont l'espace est susceptible par lui-même, et que par exemple on peut dire de lui, même lorsqu'il est vide, qu'il est grand ou petit. Mais si l'on y prend

1. *Controverse entre Clarke et Leibnitz*, quatrième écrit de Leibnitz, § 5 sqq.
2. *Ibid.*, troisième écrit de Leibnitz, § 4.

garde, toute appréciation de la grandeur d'un espace suppose une comparaison actuelle ou antérieure avec la grandeur d'un corps. C'est parce que nous avons l'idée d'une différence de dimension entre les corps que nous nous faisons par abstraction l'idée d'une différence de dimension dans l'espace.

Voici un bâton d'un mètre de longueur. On demande s'il est long ou petit: question absurde. Il est long, si on le compare à un bâton d'un décimètre; il est petit si on le compare à un bâton de deux mètres. Une grandeur, ou, ce qui est la même chose, un espace, ou, ce qui est la même chose, un rapport, n'est et ne peut être que le résultat d'une comparaison. Changez les termes de la comparaison, le rapport change. Supprimez un des termes, le rapport est nul. S'il n'y avait au monde qu'un seul corps, ce corps ne serait ni grand ni petit. C'est pourquoi on ne sait ce qu'on veut dire quand on demande pour quelle raison Dieu n'a pas fait le monde plus grand; car du moment qu'il n'y a qu'un seul monde, il n'est ni grand ni petit. Mais, dans ce monde, il y a de grandes parties et de petites, parce qu'il y a plusieurs parties et qu'elles peuvent être comparées.

Aucun homme n'a trois mètres de hauteur. Supposons que Dieu, par sa volonté souveraine, donne à un homme une taille de trois mètres, tout le reste demeurant ce qu'il est: cet homme est un géant, un monstre. Supposons que Dieu augmente à la fois tous les hommes dans la même proportion, sans rien changer aux autres êtres : l'harmonie de la nature est troublée. Mais si du même coup, par le même acte, il augmente proportionnellement tous les êtres, qu'y aura-t-il de changé? Rien absolument, pas même la dimension des êtres. Si aucun rapport n'est changé, aucune grandeur n'est changée.

Ainsi, encore une fois, la grandeur, ét l'espace qui est une grandeur abstraite, ne sont que des relations.

Nous connaissons les dimensions de deux façons, par la vue et par le tact. L'expérience nous apprend à établir une relation entre la dimension aperçue et la dimension touchée, et à juger de l'une par l'autre. Si aujourd'hui Dieu disposait notre œil de manière à nous faire voir toutes les dimensions doubles, nous nous apercevrions du changement par le souvenir; mais s'il eût fait cette disposition dans notre œil dès la première fois que nous avons vu, toutes nos impressions, malgré cette différence, seraient les mêmes qu'elles sont aujourd'hui. En un mot, en fait de grandeur, il n'y a, il ne peut y avoir de vrai que la proportion.

Les mêmes réflexions s'appliqueraient au temps. Le temps est l'ordre de succession, comme l'espace est l'ordre de contiguïté.

S'il n'y avait pas de grandeur, il n'y aurait pas d'espace. S'il n'y avait qu'une grandeur, il n'y aurait pas encore d'espace. S'il naît une seconde grandeur, la comparaison est possible, et aussitôt naît l'idée d'espace, et pour ainsi dire l'espace lui-même.

Si tout était immobile, il n'y aurait pas de temps. Si tout se mouvait à la fois, dans le même ordre, il n'y aurait pas encore de temps ; mais qu'une seule chose se meuve, une autre restant immobile, alors le temps existe.

Et même nous nous exprimons mal en supposant une seule grandeur, un seul mouvement, uniformes. Sans comparaison, et par conséquent sans dualité, il n'y a ni grandeur, ni mouvement, ni temps, ni espace.

L'habitude, plus commune qu'on ne pense, de réali-

ser les abstractions, fait que l'on suppose un temps et un espace indépendants de la dualité. On dit : « Avant qu'il y ait une étendue, ou une dualité, il faut un espace capable de la contenir ; et avant qu'il se produise un changement, il faut un temps capable de le contenir. » Mais c'est une double erreur. Ce temps et cet espace vides seraient tout simplement le néant. Ni l'espace ni le temps ne sont des contenants réels. C'est dans notre pensée que nous leur faisons jouer ce rôle de contenants, parce que nous concevons des espaces fictifs et des durées fictives, mesurés par d'autres étendues et d'autres mouvements. Et si l'espace manque au développement d'un corps, ou le temps à son histoire, ce n'est pas en réalité que le temps ou l'espace fassent défaut, car ils ne sont rien, c'est que quelque autre corps vient restreindre l'expansion du premier. Nous parlons mal et par suite nous pensons mal. Nous nous créons deux fantômes, dont nous sommes ensuite accompagnés à toute heure. La philosophie devrait nous apprendre à avoir horreur du vide, comme on le disait autrefois de la nature. Le temps et l'espace, considérés indépendamment des corps, ne sont que les deux formes du vide ; ou, disons mieux, c'est un pur néant.

Le temps et l'espace ont une parenté étroite. Ils diffèrent entre eux comme la longueur et l'épaisseur ; ce sont les deux dimentions d'une même idée. Ce qui engendre l'espace, c'est l'étendue ; ce qui engendre le temps, c'est le mouvement. Donc l'un et l'autre sont engendrés par la dualité ; car l'étendue et le mouvement sont compris dans ce terme commun : la dualité, ou la forme la plus simple de la multiplicité.

Ainsi, point d'idée de temps et d'espace, sans l'idée de dualité ; et point de temps ni d'espace, sans dualité. Tout ce qui tombe dans le temps et dans l'espace im-

plique dualité, mobilité, divisibilité, différence. La langue de la métaphysique, chez les Grecs, ne distinguait pas entre ces mots : la matière, le multiple, le mobile, l'indéfini, l'imparfait; et dans sa précision pleine de sens, elle appelait la matière *l'autre* ou *le divers* par excellence. Platon, Aristote disaient : le même et l'autre, ou bien : l'immuable et le mobile, comme nous dirions aujourd'hui : Dieu et le monde.

Le temps et l'espace n'étant, comme nous l'avons vu, que des relations, il n'est pas étonnant qu'on se trouble et qu'on se perde dans ses pensées quand on veut raisonner sur leur nature comme s'ils étaient des êtres réels, des contenants. On trouve en eux trois difficultés principales : l'une en les divisant, parce qu'ils s'amoindrissent jusqu'à l'infiniment petit; l'autre en les multipliant, parce qu'ils croissent jusqu'à l'infiniment grand; et la troisième en les isolant, parce qu'une fois qu'on les considère en faisant abstraction du monde, on est tenté de les déclarer infinis par l'absence nécessaire de limites. Examinons à ce triple point de vue la doctrine étrange de la réalité métaphysique du temps et de l'espace.

L'hypothèse de la divisibilité à l'infini a rempli de sophismes célèbres l'histoire de la philosophie. Si l'étendue est divisible à l'infini, toutes les dimensions sont égales, dit-on, car elles ont toutes le même nombre de parties; ou plutôt les parties contenues dans une grande étendue, et les parties contenues dans une petite étendue, sont également incommensurables.

Si l'on inscrit un carré dans un cercle, il n'y a aucune raison de soutenir que le cercle contient plus de parties que le carré.

Les parties de l'étendue divisible étant elles-mêmes divisibles à l'infini, on ne peut dire de quoi se compose une étendue. Il n'y a que l'indivisible qui puisse servir à composer une grandeur.

Se jette-t-on, pour échapper à la difficulté, dans l'hypothèse des indivisibles ? On n'y gagne rien.

En effet, qu'est-ce qu'une unité indivisible ?

Qu'on l'appelle comme on voudra, l'unité, la monade, l'atome, le point, on n'en peut pas dire autre chose sinon qu'elle est indivisible et qu'elle engendre l'étendue, c'est-à-dire le divisible. C'est là sa définition, et cette définition contient une absurdité manifeste, si l'étendue est quelque chose de réel.

Mais, si l'étendue n'est qu'un rapport, la difficulté disparaît ; car il faut deux termes pour qu'un rapport existe, deux points pour qu'il y ait une étendue ; et il n'en résulte pas que l'étendue se compose de ces deux points, ni que le rapport se compose de ces deux termes.

Il n'y a donc pas lieu de se préoccuper de tous les arguments de l'école, *le Chauve, la Tortue*, et des autres sophismes de cette espèce, qui étaient déjà connus du temps de Gorgias, et que Bayle a pris la peine de reproduire[1].

Tous ces raisonnements, qui engendrent tant de difficultés, ne sont pas seulement bâtis sur la pointe d'une aiguille ; ils sont bâtis sur le néant. Ce fameux dilemme : Si la monade, ou le point, est étendue, il y a de l'étendue indivisible ; si le point n'est pas étendu, deux points non étendus forment une étendue ; ce fameux dilemme

1. « Il est fâcheux, dit Pascal, de s'arrêter à ces bagatelles; mais il y a des temps de niaiser. » *De l'Esprit géométrique*, édit. de M. Havet. p. 455.

ne peut évidemment embarrasser que ceux qui prennent l'étendue pour quelque chose. Mais, pour qui raisonne sur l'être et non sur le vide, il n'y a pas plus de difficulté à comprendre cela, qu'il n'y en a à comprendre que deux ne soit pas un, et qu'un ne soit pas deux, ou à comprendre qu'un rapport résulte de deux termes.

Il est très-vrai que nous ne connaissons point la monade dans la nature des choses. Nous la concevons d'une façon abstraite, et nous ne pouvons ni la percevoir, ni même nous la figurer. Nous ne pouvons nous la figurer, parce que toute figure est une étendue ; et nous ne pouvons la percevoir, parce que nos sens sont des étendues dont la nature est de percevoir seulement des étendues. Pourquoi ne percevons-nous que des étendues? c'est-à-dire, pourquoi sommes-nous ainsi faits? Voilà ce que nous ne savons pas. Ces sortes de secrets nous sont impénétrables. Remarquons seulement que c'est l'étendue, et non la monade, qui est difficile à comprendre. Mais enfin, comprise ou non, l'étendue existe ; nous la constatons, nous la mesurons, et cela suffit, pourvu qu'après l'avoir abstraite du corps par la pensée, nous ne l'érigions pas arbitrairement en réalité physique.

Comme on fait des difficultés à perte de vue sur la divisibilité à l'infini, on en fait sans plus de raison sur la multiplication à l'infini, et voici comment : l'Europe, dit-on, est plus grande que la France, le globe terrestre plus grand que l'Europe, et tout cela n'est qu'un atome dans l'univers; mais quelle est la grandeur de l'univers? S'il est limité, mille difficultés se présentent : pourquoi n'est-il pas plus grand ? qu'y a-t-il en dehors de lui ? etc. Et s'il n'est pas limité, il est infini : alors l'infinitude est

composée de la totalité des êtres finis, ce qui engendre des difficultés non moins inextricables.

Voici comment nous croyons qu'on peut répondre : Il n'y a rien en dehors du tout, par l'excellente raison que quelque chose en dehors de tout est une contradiction dans les termes. Si l'on est porté à faire cette question absurde, c'est par suite de l'habitude contractée de parler du vide comme s'il était. Or il n'est point; car l'espace n'est qu'un rapport et n'est pas un être. En outre, le tout ne pouvait pas être plus grand, et il ne pouvait pas non plus être plus petit ; et cela, parce qu'il n'est ni grand ni petit. En effet, puisqu'il est le tout, il est seul de son espèce, et ne peut être comparé à rien. L'espace n'étant qu'un rapport, le tout n'a que faire avec l'espace. L'espace est en lui, mais lui n'est pas dans l'espace. On peut, si l'on veut, dire du tout, qu'il est grand, parce qu'il contient toutes les grandeurs ; mais c'est mal parler. Notre langue n'est pas faite pour ce qui est solitaire ; elle procède toujours par rapprochements, par classes. Ce qui est solitaire ne se classe pas, et peut à peine se nommer.

Faisons pour nous convaincre de plus en plus de l'inanité de la grandeur quelques hypothèses bien simples. Une coquille de noix est plus petite que le monde, puisque le monde la contient. Supposons que Dieu, par un acte de sa volonté, anéantisse le monde, à l'exception d'une coquille de noix ; et que, par un second acte de sa volonté, il crée de nouveau le monde, avec tous ses soleils, dans l'intérieur de cette coquille, en mettant partout les mêmes rapports que dans le monde détruit : le nouveau monde sera-t-il plus petit que l'ancien ? Oui, pour quiconque connaît la coquille de noix, parce qu'il a un terme de comparaison ; mais, pour quiconque ne

la connaît pas, les deux mondes ont des dimensions égales[1].

On demande quelquefois si le monde est infini; c'est abuser évidemment de ce mot d'infinitude. Infini veut dire parfait et non pas immense. Demande-t-on si le monde est parfait? Outre que la question est absurde, elle n'a aucun rapport avec les dimensions du monde et avec l'espace. Demande-t-on si le monde est incommensurable? Oui, certes, il est incommensurable, puisqu'il n'y a rien en dehors de lui avec quoi on puisse le comparer.

Cette affaire des mesures est encore une de nos illusions. Nous ne nous apercevons pas que ce mesurage n'est qu'un artifice de logique dont nous nous servons pour donner à la forme des objets une sorte de solidité et de consistance, nécessaire aux opérations que notre pensée fait sur eux. La mesure du temps et la mesure de la durée sont des définitions sans lesquelles il n'y aurait ni histoire ni géographie; mais ces définitions mêmes prouvent bien que le temps et l'espace n'ont que la valeur d'une proportion entre des termes sans dimensions, et qui ne sont appréciables que parce qu'ils sont comparables. Nous prenons pour type une étendue quelconque, et nous nous en servons pour mesurer toute étendue et toute durée : l'étendue, en portant le type sur toute la surface de l'objet à mesurer autant de fois qu'elle le contient ; la durée, au moyen d'une aiguille mue mécaniquement et qui parcourt des étendues égales en des temps égaux. Grâce à ces procédés, toutes les comparaisons que nous faisons ont une précision ma-

1. Cf. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, *neuvième entretien*, § 7.

thématique. Nous savons si une durée, si une étendue est plus longue qu'une autre ; mais si nous voulons dire absolument qu'elle est petite ou longue, sans la comparer, nous sentons notre impuissance, et nous ne disons plus rien d'intelligible.

Ainsi un myriamètre est certes plus long qu'un kilomètre ; mais est-il long, est-il petit ? Personne ne le sait ; cela dépend de la mesure à laquelle on le compare. C'est un long trajet pour le faire à pied, et un trajet fort court pour le faire à cheval ; en chemin de fer ce n'est plus rien du tout. Les longueurs au point de vue de la locomotion, qu'on appelle plutôt les distances, ont absolument changé de signification depuis un demi-siècle. Cent lieues de distance voulaient dire, il y a deux cents ans, huit jours de marche ; il y a cinquante ans, trois jours, cela veut dire aujourd'hui dix heures. C'est comme les monnaies qui gardent leurs noms et leurs formes en changeant de valeur. « La cassette était-elle grande, dit Harpagon. — Oui, répond maître Jacques. — Non, ma cassette était petite. — Elle est petite aussi, si vous le prenez par là. » Et en effet, tout dépend de la manière dont vous le prendrez. Tout l'être de l'espace et du temps n'est que le grand ou le petit; et le grand et le petit ne sont rien, si ce n'est par comparaison.

Le roman de *Gulliver*, destiné surtout à nous montrer la vanité des choses humaines, est fort bon aussi pour nous apprendre le peu que valent nos unités de grandeur, et par conséquent nos grandeurs. Suivant les organes du spectateur, et même, ce qui est plus significatif encore, suivant la puissance dont il dispose, le monde s'agrandit ou se rapetisse. La Fontaine lui-même, en nous racontant les pensées des bêtes, nous apprend cette métaphysique. La fourmi, à force de travailler,

achève sur un brin d'herbe le trajet d'un océan qui n'a que deux pieds de large. Qui nous dit qu'elle-même n'est pas un colosse pour quelque animal qui regarde ce voyage avec admiration? Pour la durée, elle est si peu de chose que nous perdrions tout à fait la faculté de l'apprécier, si l'art ne nous fournissait le moyen de le faire avec précision, ou si la nature ne nous enseignait la périodicité à peu près exacte de certains phénomènes en nous ou hors de nous. Il nous arrive, quand rien d'extérieur ne vient nous frapper, de tomber dans la confusion la plus inextricable, et de prendre un temps très-court pour un temps très-long, et un temps très-long pour un temps très-court, selon la disposition de notre esprit. C'est ce que montre admirablement *le Dormeur éveillé*, un conte arabe, que tout le monde comprend à la lecture, les Arabes comme les Européens; voici ce qu'on y trouve:

Un sultan avait le goût des curiosités; c'est un goût commun à tous les sultans des *Mille et une Nuits*. On lui amena un jour un derviche qui se vantait d'avoir le plus merveilleux des bassins. Ce bassin, à le voir, était un vaisseau des plus ordinaires. Le derviche le remplit d'eau à moitié, et dit au sultan d'y plonger la tête. Le sultan est dans son palais, entouré de sa cour, accompagné de ses gardes; qu'a-t-il à craindre? Il tente l'aventure. A peine a-t-il plongé sa tête dans le bassin qu'il se trouve à la nage au milieu d'une mer. Ce n'est pas le moment de s'irriter contre le derviche, ni de pleurer sa grandeur perdue; il ne songe qu'à se sauver, et il aborde épuisé sur le rivage. Des gens le recueillent, l'habillent, le nourrissent, et le font esclave. Il subit des années de captivité, puis il s'échappe. Il traverse des déserts, au milieu de mille périls; et il arrive enfin au Caire. Une

fois là, il est sauvé du danger, mais non de la faim. L'ancien sultan devient tailleur, il se marie, il a des enfants, et il mène la vie du commun des hommes, tantôt triste, tantôt joyeuse, et plus souvent triste que joyeuse. Un jour, il est accusé, condamné par un autre sultan, son confrère. Le bourreau vient, le fait mettre à genoux, lui saisit les cheveux, lève son sabre, et... le sultan fait un mouvement violent qui lui fait ôter la tête du bassin, et se retrouve au milieu de sa cour et de ses gardes, ayant devant lui le derviche immobile avec son bassin rempli d'eau, et le grand vizir qui achève le compliment commencé avant le naufrage. Le sultan, dans son verre d'eau, avait vécu vingt ans en une minute. Ce conte n'est pas un conte, et nous avons tous maintenant la tête dans le bassin.

Nous comprendrions à la rigueur que le vulgaire, obligé de lutter sans cesse contre le temps et l'espace, se fît illusion sur leur nature, et, au lieu de ne voir en eux que les points de vue les plus généraux sous lesquels nous pouvons classer les différentes relations des corps, les transformât en réalités distinctes. Les païens avaient personnifié le temps. Beaucoup d'esprits parmi nous, sans aller jusqu'à en faire une personne, tendent du moins à en faire une substance. Mais ce qui est plus fâcheux et plus surprenant, c'est de voir des savants, des philosophes tomber dans cette superstition ; et, non contents d'avoir créé le temps et l'espace, s'efforcer de donner à ces deux idoles les caractères de l'infinitude. Là est un des plus grands vices de la philosophie moderne. Nous tâcherons d'indiquer en peu de mots comment il peut être expliqué et comment il doit être guéri.

L'école rationaliste, qui, en France, a lutté contre la doctrine de Condillac et l'a renversée, a parfaitement compris que sa principale mission était d'établir le véritable caractère de l'idée d'infini. En effet, si nous regardons l'infini comme une réalité précise et positive, il ne peut être conçu que par la raison : si nous ne mettons sous ce mot qu'une idée vague et négative, l'expérience, aidée de la généralisation et de l'imagination, suffit pour la former. Leibnitz avait posé la question dans ces termes, et c'est une des gloires de l'école rationaliste française au XIXe siècle d'avoir continué sur ce terrain la polémique des *Nouveaux essais*, et de l'avoir rendue sinon plus profonde, du moins plus accessible et plus populaire.

Or, pour engager cette polémique, Leibnitz avait suivi la psychologie de Locke pied à pied, montrant toujours que, dans Locke, l'infini se confond avec l'indéfini, que la doctrine de Locke explique l'indéfini, et laisse l'infini complètement en dehors, que l'idée d'infini, loin d'être une idée négative, est la plus positive de toutes nos idées, et la plus pleine de sens ; qu'elle ne peut être formée de la réunion et de l'exagération de nos idées des êtres finis ; mais qu'elle résulte nécessairement de la conception d'un être infini, ayant en lui l'indivisible plénitude de la perfection.

En reprenant après Leibnitz cette discussion, on a voulu prouver que certaines idées et certains principes que possèdent notre esprit ne peuvent venir de l'expérience, et, pour faire cette démonstration, on a soutenu que ces idées ont une valeur absolue, indépendante de l'esprit qui les conçoit et des faits qui les subissent.

On a notamment appliqué cette méthode à la discus-

sion des idées de temps et d'espace; et c'est ici qu'on a abandonné la trace de Leibnitz et oublié sa longue et victorieuse argumentation contre Clarke. Non-seulement, a-t-on dit, nous avons l'idée de temps et d'espace, mais nous avons nécessairement l'idée que tout ce qui existe est dans le temps et dans l'espace, et nous avons, par conséquent, l'idée d'un espace infini et l'idée d'un temps éternel.

Il faut avouer que ces propositions, si elles étaient établies, ne laisseraient rien subsister de la doctrine sensualiste. Elles contiennent trois points: une certaine opinion sur l'origine de l'idée d'espace limité et de temps limité, opinion peu importante dans le débat, et que nous laissons en dehors; l'affirmation de l'existence nécessaire dans notre esprit d'un principe qui nous force à localiser chaque étendue dans l'espace et chaque mouvement dans le temps, principe qui, ne pouvant venir de l'expérience, aurait nécessairement la raison pour origine; enfin l'affirmation de la présence dans notre esprit des deux idées de temps et d'espace infinis, idées positives, nécessaires, absolues, et par conséquent rationnelles et non empiriques.

Est-il vrai qu'il y ait dans notre esprit un principe qui nous force à supposer toujours que toute grandeur et toute durée est nécessairement contenue dans une grandeur ou une durée plus grande?

Cela paraît évident; on peut s'en assurer par l'expérience la plus simple. Que l'on imagine quelque grandeur que ce soit, on se sentira toujours contraint de concevoir que cette grandeur est contenue[1]. Cette

1. « Quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand et encore un qui le soit davantage, et ainsi à l'infini, sans

contrainte n'a pas pour cause, comme les sensualistes le supposent, une généralisation. Ce n'est pas à force d'avoir constaté que les grandeurs que nous apercevions étaient contenues, que nous avons fini par exprimer ce fait en formule générale. L'affirmation de la nécessité d'un contenant pour toute grandeur conçue est spontanée, immédiate, antérieure à l'expérience. Les rationalistes ont démontré cela contre Locke, et jusqu'ici ils sont dans le vrai.

Ils n'avaient nul besoin d'aller plus loin. Cette démonstration suffisait à la réfutation de leurs adversaires; mais, après avoir renversé, ils ont eu l'ambition de construire, et c'est là qu'ils se sont fourvoyés.

De ce qu'une grandeur, quelle qu'elle soit, nous paraît toujours contenue, ils ont conclu l'existence d'un espace infini; et de ce qu'une durée, quelque longue qu'on puisse la feindre, nous paraît toujours précédée et suivie d'une autre durée, ils ont conclu l'existence du temps infini ou éternel.

Or, s'il est vrai, comme Leibnitz l'a démontré et comme nous avons essayé après lui de le faire voir, que le temps et l'espace ne sont pas autre chose que le rapport de succession ou de coexistence qui existe entre les choses, que peuvent signifier ces expressions de temps et d'espace infinis? On peut supposer l'infinité d'un être; mais qu'est-ce que l'infinité d'un rapport?

Sans aller plus avant, un rapport infini est évidemment un assemblage de mots incohérents; cela ne porte aucun sens à l'esprit; mais à toute rigueur, si l'on veut

jamais arriver à un qui ne puisse être augmenté. Il en est de même du temps. On peut toujours en concevoir un plus grand, sans dernier. » Pascal, *de l'Esprit géométrique*, édit. de M. Havet, p. 451.

que ce rapport infini soit quelque chose, encore faut-il que les êtres qu'il sert à classer et à mesurer soient eux-mêmes infinis ou en nombre infini ; car un rapport suppose deux termes mis en rapport. De sorte que la chimère de l'infinité du temps et de l'espace suppose nécessairement l'infinité du monde dans le sens de la durée et dans le sens de l'étendue.

L'infinité du monde dans la durée et dans l'étendue est une doctrine soutenue par quiconque refuse d'admettre l'existence d'un Dieu distinct et séparé du monde. Cette doctrine nous paraît contradictoire, à nous qui ne sommes pas panthéistes; mais enfin, au premier abord, elle offre quelque chose d'accessible à l'esprit; elle présente l'image d'une réalité sans limite, tandis que l'infinité du temps et de l'espace n'est qu'une qualification du néant.

Nous pouvons, si l'on veut, prêter à l'espace et au temps une réalité qu'ils n'ont pas; nos adversaires n'y gagneront rien. Que l'espace ne soit, comme nous le croyons, qu'un rapport de coordination des êtres, ou qu'il ait, comme paraissent le croire nos adversaires, quelque réalité individuelle, il est clair que l'esprit ne peut le concevoir sans le concevoir divisible. Tout ce qui est étendu est divisible, et cette nécessité s'applique également au plein et au vide. Qu'est-ce qu'une étendue indivisible ou un espace indivisible ? Du moment qu'une étendue cesse d'être divisible, elle cesse d'être une étendue ; elle devient le point ou l'atome. C'est un axiome de géométrie et une vérité d'évidence. Disons donc que l'espace, quel qu'il soit d'ailleurs, a nécessairement et inévitablement pour caractère d'être divisible.

Maintenant, qu'est-ce qu'être infini ? Nous avons vu

que c'est posséder actuellement la plénitude de l'être. Nous n'imposons pas cette définition à ceux contre lesquels nous discutons en ce moment; elle est commune à eux et à nous; nous l'avons apprise à leur école, et à l'école de tous les rationalistes. Si l'infinité n'est pas cela, ils ont tort contre Locke, et toute leur doctrine s'écroule. Ils ne peuvent donc contester cette définition; et qu'implique-t-elle? Elle implique l'indivisibilité de l'infini, comme la doctrine de Locke en implique la divisibilité. L'infini de Locke est un nombre infini d'unités ajoutées l'une à l'autre; et c'est pourquoi il pense que le monde peut être infini : l'infini des rationalistes est une seule unité à laquelle rien ne peut être ajouté ni retranché. Ainsi, pour eux, ce qui est infini est nécessairement indivisible.

Si, d'un côté, ce qui est espace est nécessairement divisible, et que, de l'autre, ce qui est infini soit nécessairement indivisible, en prononçant ces mots d'espace infini, on dit quelque chose d'aussi sensé que si l'on faisait des raisonnements à perte de vue sur le divisible indivisible.

Rien de plus facile que de répéter ce même raisonnement pour le temps. Concluons qu'il n'y a pas de temps et d'espace infinis, en premier lieu parce que le temps et l'espace ne sont que des rapports, et ensuite, parce que la divisibilité est inhérente au temps et à l'espace, et l'indivisibilité inhérente à l'infinitude.

Mais par quel aveuglement une école rationaliste peut-elle mettre ses adversaires dans l'obligation de faire contre elle une pareille démonstration? Comment des rationalistes prononcent-ils légèrement ce grand mot d'infinitude? Est-ce que l'infinitude peut convenir à quelque être, si ce n'est à Dieu? Peut-on être infini en

un sens et ne pas l'être dans tous les sens? Quelle différence y a-t-il entre l'école matérialiste, qui fait résulter l'infini de l'accumulation des êtres finis, et une école rationaliste, qui compose l'infini de l'accumulation de divers infinis, qui ne sont en réalité que des abstractions et des chimères?

Si l'espace infini et le temps infini existent, on demande s'ils existent hors de Dieu, ou s'ils existent en Dieu comme ses attributs.

S'ils sont en Dieu, Dieu est nécessairement étendu et durable; de sorte que, d'après vous mêmes, il n'est pas parfait, il n'est pas Dieu. S'ils sont hors de Dieu, il y a donc plusieurs manières d'être infini; l'idée d'infinité et l'idée de perfection ne sont pas identiques; d'où il suit que l'infinité n'est qu'une idée négative. De quelque côté qu'on se tourne, on ne trouve que des contradictions et des impossibilités. On tombe dans le panthéisme ou dans la pluralité des dieux. Quiconque est Dieu, est Dieu tout entier, et ne dégénère de Dieu par aucun endroit. Ou renoncez à Dieu et aux doctrines rationalistes, ou chassez ces absurdes chimères du temps et de l'espace absolus, êtres fictifs qui encombrent depuis trop d'années le ciel de la philosophie.

A présent, nous entrevoyons notre conclusion générale : il n'y a ni temps ni espace infinis; le temps et l'espace commencent avec le monde; ils sont la condition et la nécessité du monde; mais Dieu, qui est infini, n'est ni dans le temps ni dans l'espace; il est en dehors, il est au-dessus. Donc il nous est incompréhensible.

Pour nous en convaincre analytiquement, après avoir

prouvé que Dieu n'est ni dans le temps ni dans l'espace, prenons quelques-uns de ses attributs, et examinons s'ils peuvent avoir de l'analogie avec les facultés humaines. hoisissons, par exemple, l'intelligence.

Dieu est-il intelligent? Nous avons vu qu'il l'est, et nous nous sommes permis de dire qu'il y avait en lui quelque perfection que nous désignerions par ce mot. Il ne se peut pas qu'il ne connaisse pas le monde, puisqu'il l'a fait et qu'il le gouverne; et il ne se peut pas qu'il soit privé d'intelligence, puisqu'il vaut mieux connaître que de ne pas connaître. Du moment qu'il connaît, il connaît d'une façon parfaite : et cela suffit déjà pour que nous, intelligences imparfaites et limitées, nous n'ayons pas la compréhension de l'intelligence divine. Mais, en outre, il suit de notre imperfection que nous sommes mobiles, c'est-à-dire soumis aux conditions du temps et de l'espace; et il suit de la perfection de Dieu qu'il est immuable, ou infini, c'est-à-dire au-dessus du temps et de l'espace. Or, comment une intelligence nécessairement mobile comprendrait-elle l'intelligence nécessairement immuable?

N'est-il pas vrai que notre esprit passe incessamment d'une idée à l'autre? « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte[1]. » Un esprit brillant est celui qui passe rapidement à des idées inattendues et éloignées; un esprit solide est celui qui retrouve au besoin les idées qu'il a antérieurement conçues : un esprit vaste est celui qui embrasse plusieurs idées à la fois; mais, s'il y a du plus ou du

1. Pascal, *Pensées*, édit. de M. Havet, p. 13.

moins sous ce triple rapport entre les intelligences humaines, il n'en est pas qui conserve présentes toutes ces idées, qui les embrasse simultanément, ou qui saisisse du même coup d'œil un grand nombre d'idées nouvelles. Nous sentons, pour ainsi dire, notre faiblesse dans notre puissance; car, si nous voulons acquérir une idée, nous ne le pouvons qu'à la condition d'en perdre une autre. Nous appelons cela concentrer nos forces. Cette opération est précisément la même que fait un général d'armée, quand il dégarnit les ailes pour fortifier le centre de bataille. Qui n'a pas ce pouvoir de concentration est un faible d'esprit; et cependant, se concentrer ainsi, n'est-ce pas s'amoindrir, se préparer par des sacrifices à une lutte inégale? Tout effort pour accélérer, fortifier ou étendre l'action de la pensée, nous impose une fatigue; redoublons l'effort, la fatigue devient intolérable; à un certain degré, nous sentons la nécessité de nous arrêter, d'aller plus lentement. Il semble que nous luttions moins contre la difficulté que contre le temps; les idées que nous voulons acquérir, nous pouvons y atteindre avec le temps; mettons-y le temps nécessaire. Cette intelligence, qui va vite, a parcouru le champ en un jour; cette autre, qui va lentement, a besoin de deux jours et peut-être d'une année. Non-seulement il y a des différences naturelles, mais il y en a d'artificielles. Parce que j'ai étudié et parce que je connais les méthodes, j'arriverai plus vite que vous au résultat. N'en est-il pas de même dans le monde physique? Il a toujours été possible à l'homme d'aller de Paris à Saint-Pétersbourg : il fallait pour cela plusieurs mois, il ne faut plus que quelques jours. Voilà le progrès. C'est une victoire sur le temps.

Ce qui me condamne ainsi à ne connaître que suc-

cessivement, c'est que je suis moi-même dans la durée. Or, la durée étant divisible, chaque réalité n'a qu'un instant indivisible suivi d'une série indéfinie de nouveaux instants indivisibles. Cet instant indivisible s'appelle le présent. Pendant que j'écris ce mot, je ne suis déjà plus l'homme que j'étais en commençant de l'écrire : je me rappelle que je l'ai été : je suis autre. Au fond de ma conscience, quelque chose m'atteste invinciblement mon identité; mais tout mon être n'est que de passer et de se souvenir. Le moment qui vient n'est pas encore ; le moment qui était n'est plus. Je suis comme suspendu entre ces deux néants, et chaque heure, chaque minute, chaque seconde m'emporte avec la rapidité du torrent. J'ai la mémoire et quelques facultés de prévoyance ; avec cela je m'efforce de suivre la trame de ma vie ; mais ma conscience seule est nette ; la mémoire, l'imagination, l'induction ne servent trop souvent qu'à me rendre mes ténèbres visibles. Ainsi, je sens partout en moi le mouvement, et du même coup, la défaillance.

Regardons plus attentivement une faculté très-importante de l'homme, qu'on appelle le raisonnement. Le raisonnement nous donne le pouvoir d'atteindre, au moyen de deux idées, une troisième idée qui, sans le secours de ce procédé, serait hors de notre portée. Comme on sait, il est rare qu'un raisonnement, partant de deux idées communes, arrive à une troisième idée inattendue, extraordinaire. Les choses ne vont pas si vite. De l'humble état où nous sommes quand nous commençons à raisonner, nous arrivons par degrés, successivement et lentement, à l'état de savants; c'est-à-dire que nous faisons, non un raisonnement, mais une longue série de raisonnements appuyés l'un sur

l'autre. Mais quand plusieurs raisonnements sont appuyés l'un sur l'autre, n'est-ce pas comme un seul raisonnement dont le principe est le principe du premier raisonnement, et la conclusion celle du dernier raisonnement? Or, qui marque le nombre de raisonnements intermédiaires par lesquels un esprit doit passer pour aller de ce premier point à ce dernier point? Cela est relatif à la force ou à la faiblesse de l'esprit qui raisonne : question de temps. Votre esprit est puissant? Vous irez bien sans intermédiaire de ce principe à cette conséquence. Il est faible ? Divisons; au lieu d'un raisonnement, faisons-en quatre. Il n'y a pas de maître qui ne puisse constater cela dans sa pratique. Je fais une démonstration, et je vois que je ne suis pas compris : souvent je me borne à répéter, pour faire appel à une attention plus concentrée ou plus longue ; mais presque toujours, je développe, c'est-à-dire je vais à plus petits pas, et par de plus petits raisonnements. C'est encore ici comme dans le monde physique; car la tortue aussi arrive au but. Se connaître, se juger, se mesurer, c'est savoir de combien de temps on a besoin. On a dit que le génie est une longue patience ; en d'autres termes, le génie est une grande victoire sur le temps; et cette victoire peut être remportée d'emblée par les esprits prompts, ou à la longue par les esprits persévérants. Montesquieu a dit avec profondeur : « Le succès de la plupart des choses dépend de savoir combien il faut de temps pour réussir. » Descartes, à la fin du *Discours de la Méthode*, ne se plaint pas de la faiblesse de l'esprit humain, mais de la brièveté de la vie humaine.

Ce n'est pas tout que d'acquérir des idées; il importe de les conserver. La nature y a pourvu ; et tout en imposant des limites à notre pouvoir d'acquérir et de con-

server les idées, elle nous a donné des ressources pour combattre, pour étendre ces limites. Nous avons, contre la limite de nos facultés conquérantes, le raisonnement; et nous avons, contre la limite de nos facultés conservatrices, la généralisation, la classification. Cela est merveilleux, de généraliser; car cela nous permet d'être en quelque sorte présents à mille idées à la fois; à quel prix, nous le savons : au prix des détails. Abstraire n'est pas autre chose que sacrifier les détails pour sauver l'ensemble. Qui ne sait généraliser ne sait point penser; qui ne sait abstraire ne sait point généraliser. Nous sommes dans la vie comme un capitaine sur un navire : tantôt à l'avant, cherchant à percer les mystères de l'océan; et tantôt replié dans l'intérieur du bâtiment pour y classer les objets conquis et jeter du lest à la mer. Ainsi nous ne conservons qu'à la condition de perdre. Nous diminuons le fardeau pour être capables de le porter.

Plus généralement, toute synthèse a pour condition l'analyse; et toute analyse consiste à diminuer l'objet pour l'approprier à notre faiblesse. On dit : Jusqu'à quel point faut-il diviser pour faire une analyse? Il faut diviser jusqu'à la petitesse de nos yeux. Il n'y a pas de règle absolue, parce qu'il n'y a pas de mesure commune. Chaque esprit a sa portée et son horizon.

Le langage est la forme que prend notre pensée pour se manifester aux autres intelligences. Il est aussi l'instrument indispensable de nos études; nous ne pouvons, sans lui, ni abstraire, ni généraliser, et par conséquent nous en avons besoin pour raisonner et nous souvenir. Le langage a pour instrument la définition, qui suppose une double comparaison, l'une avec le genre supérieur, l'autre avec les espèces avoisinantes.

Le langage est donc essentiellement analytique; il l'est à un tel point que, quand nous avons une pensée complexe, nous sommes obligés de la développer pour la rendre sensible par la parole. Toute proposition renferme ou sous-entend l'affirmation de notre être et l'affirmation de la réalité absolue de l'être, en sorte qu'outre les trois termes grammaticaux dont elle se compose, elle implique un triple jugement, dont l'un, le jugement exprimé, suppose les deux jugements sous-entendus; et le même phénomène que nous observons dans le langage se reproduit dans toutes nos pensées. La simple appréhension d'un objet par notre esprit, au moyen d'un organe, ne serait qu'une vision, et en quelque sorte un rêve, si notre esprit ne possédait la croyance à sa propre réalité, croyance que nous appelons la conscience, et la croyance à la réalité d'un être absolu, croyance que nous appelons la raison. Au moyen de ces deux points fixes, l'un qui me permet de prononcer, d'affirmer, l'autre qui me sert de point de départ immuable pour juger la valeur de l'être perçu, je sors du monde chimérique, et j'entre dans le monde vrai. Il en est de cette loi comme de celle du mouvement physique. Pour juger qu'il y a mouvement, il faut trois termes : un être immuable, un être mû, et moi-même qui les compare. Ainsi ma pensée est toujours multiple, non-seulement par son histoire, mais par sa constitution, et pour ainsi dire dans son fonds. Lors même que je la considère dans un moment indivisible et dans son application à un objet unique, elle est multiple, car elle place toute conception entre l'affirmation de l'absolu et l'affirmation de moi-même. Telle est la loi de mon esprit imparfait et borné, que tout condamne au mouvement, qui n'est quelque chose que par le mouvement,

et qui n'est contraint de se mouvoir qu'à cause de son impuissance.

Nous n'avons pas besoin, après ces réflexions, de regarder Dieu pour connaître combien son intelligence diffère de l'intelligence humaine. Il ne passe pas d'une idée à une autre, car il ne peut jamais être différent de lui-même ; il ne fait nulle différence du passé, du présent et de l'avenir, si ce n'est qu'il les comprend dans leurs rapports avec nous, et de la même façon qu'il nous comprend nous-mêmes ; mais comme son être persiste, au lieu de s'écouler, et comme il possède dans un même acte la plénitude de son être, tout ce qui le constitue lui est également présent. Il ne peut donc ni se souvenir, ni prévoir. Il ne peut ni abstraire ni généraliser ; car, s'il le faisait, il y aurait quelque détail dans les choses dont la conception lui manquerait ; et il ne peut raisonner ; car, s'il raisonnait, il aurait besoin d'un moyen terme pour apercevoir le rapport d'un principe à sa conséquence. La principale dualité qui est en nous disparaît en lui, puisque, étant lui-même la raison, il a conscience des vérités de raison. Tout cela est pour nous incompréhensible et vrai. Nous comprenons avec évidence que Dieu est un être immuable dans tout ce qui le constitue, qu'il est au-dessus du temps et de l'espace, et que par conséquent il n'y a rien en lui qui ressemble aux dimensions ou à la durée ; qu'il n'y a pas en lui de pensées, de sentiments, de volontés qui se succèdent et se complètent comme les nôtres, et nous reconnaissons humblement que cette manière d'être est trop au-dessus de notre intelligence pour que nous puissions nous en rendre compte[1].

1. « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque,

C'est même par un abus manifeste que nous employons les mots d'être, de penser, de sentir, de vouloir, tantôt en parlant de Dieu, et tantôt en parlant de nous-mêmes; car ces mots ne peuvent pas avoir le même sens dans les deux cas. Nous savons ce qu'ils signifient appliqués à nous; transportés à Dieu, ils n'expriment que des idées vagues et indéterminées. Saint Augustin disait, en parlant du mystère de la Trinité : « Nous disons que Dieu est unique en trois personnes, moins pour dire quelque chose que pour ne pas nous taire. » C'est aussi un peu pour ne pas nous taire que nous tâchons d'exprimer les perfections du Dieu incompréhensible. Platon était tellement frappé de cette différence fondamentale entre les attributs divins et tout ce que nous sommes, qu'il ne voulait pas dire : « Dieu est l'être ; » mais : « Dieu est au-dessus de l'être. « On a pris un autre tour dans le christianisme, et après avoir dit que Dieu est Celui qui est, on a dit par contraste que le monde est un pur néant. Obligés d'employer le langage humain en parlant de Dieu, efforçons-nous au moins de ne jamais oublier que Dieu est incompréhensible : et quand nous disons de lui qu'il est, qu'il pense, qu'il veut, souvenons-nous que cela veut dire seulement qu'il est la cause parfaite et inconnue de ce que nous appelons l'être, la pensée, l'amour et la volonté.

n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport à nous. » Pascal, *Pensées*, édit. de M. Havet, p. 145.



CHAPITRE III.

LA CRÉATION ET LE PANTHÉISME.

> « Je vous avais donc perdu de vue pour un peu de temps, ô mon trésor, ô unité infinie qui surpassez toutes les multitudes! je vous avais perdu, et c'était pis que me perdre moi-même! Mais je vous trouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avait couvert mes faibles yeux pour un moment; mais vos rayons, ô vérité éternelle, ont percé ce nuage! Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô unité qui êtes tout, et devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien! Je vous revois et vous me remplissez. Tous les faux infinis mis en votre place me laissaient vide. » — Fénelon, *de l'Existence de Dieu*, IIe partie, chap. III.

Nous savons que Dieu existe, et nous savons dans quelle limite nous le pouvons connaître. Il s'agit maintenant avant tout d'examiner s'il a créé le monde en dehors de lui-même, ou si le monde n'est qu'une modification de la substance divine.

Déjà, pour nous, la question est tranchée, car nous avons établi que Dieu n'est ni dans le temps ni dans l'espace: il est donc en dehors du monde.

On a beau faire; le temps éternel, l'espace infini sont des erreurs qui mènent tout droit au panthéisme. Ce grand vide ne peut avoir que Dieu pour hôte, et, dès qu'il y entre, la mobilité, la divisibilité l'envahissent. C'est pourquoi le dogme de l'incompréhensibilité répugne à tous les rationalistes qui se sont laissé leurrer par l'infinité prétendue du temps et de l'espace. Il leur faut

un Dieu compréhensible, un Dieu humain, parce qu'ils ne veulent pas creuser d'abîme entre Dieu et le monde. Ils feront volontiers des réfutations du panthéisme, mais ces réfutations preuvent leur bonne foi et leur inconséquence, et se retournent contre eux-mêmes.

Voici pourquoi nous nous mettons à discuter le panthéisme, au lieu de prouver directement la création. C'est que la création ne se prouve pas; elle est démontrée par la démonstration même de l'existence de Dieu, à moins qu'on ne prouve qu'elle est impossible. Les panthéistes n'ont point d'autre argument pour établir leur système que l'impossibilité de la création. Tantôt ils soutiennent qu'on ne peut même s'en faire une idée et que ce mot est vide de sens, et tantôt que la toute-puissance de Dieu n'a pas pu tirer quelque chose du néant, parce qu'aucune puissance terrestre ne pourrait le faire. Ainsi ils avouent qu'il y a un Dieu et prétendent qu'il n'a pas pu créer le monde; d'où ils concluent que Dieu et le monde sont distincts sans être séparés. Il n'y a donc en question que la possibilité de la création. La création est réelle, si elle est possible.

Nous commencerons par exposer les objections des panthéistes.

Qu'entend-on d'abord par ce mot créer? La religion chrétienne le définit ainsi : Créer, c'est faire quelque chose de rien. C'est bien là, en effet, le sens que tous les partisans du dogme de la création donnent à ce mot. Or, est-il possible de faire quelque chose de rien? On peut faire d'une chose une autre chose, cela s'appelle transformer; mais faire du néant quelque chose, ou créer, cela n'est pas seulement impossible, mais absurde. Le néant n'est pas un élément dont on puisse se

servir à quoi que ce soit[1]. Nous l'introduisons dans notre langage par un artifice dont il est aisé de se rendre compte ; mais il ne faut pas être dupes de cet artifice au point de donner un rôle au néant dans la réalité, car ce sont là des pensées qui se confondent elles-mêmes.

Dieu, évidemment, peut faire des choses que l'homme ne peut faire. Mais quand nous affirmons qu'il fait une certaine chose impossible à tout autre que lui, il faut au moins que nous comprenions notre propre affirmation. Prononcer un mot sous lequel notre esprit ne met aucune idée, c'est perdre son temps. Quelle idée pouvons-nous avoir de l'acte de la création, si l'acte de créer consiste en effet à faire quelque chose de rien ? Où prendrions-nous une telle idée ? Il n'y a pas une seule chose dans la nature qui ne naisse d'une autre chose ; il n'y a rien, ni en nous, ni hors de nous, qui puisse nous donner l'idée de la création. Nous sommes, à l'égard de cette idée, dans la même situation qu'un aveugle-né pour l'idée de la couleur. Les aveugles peuvent parler des couleurs par ouï-dire ; mais si tous les hommes étaient aveugles, parleraient-ils des couleurs ? soupçonneraient-ils l'existence des couleurs ? Et puisque aucun homme ne peut créer, comment les hommes auraient-ils l'idée de la création ?

Une école se fait une affaire principale de rechercher l'origine de nos idées ; elle fait des analyses minutieuses pour arriver à établir que l'idée de cause nous vient de la conscience et non de la perception externe ; quoique le monde soit rempli de causes, nous vivrions, selon

1. « Principium hinc cujus nobis exordia sumet :
« Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam. »
(*Lucrèce*, livre I, vers 148, 149.)

cette école, au milieu de toutes ces puissances, sans savoir ce que c'est qu'une puissance, si nous n'en étions pas une nous-mêmes ; et la même école voudra soutenir que, ne pouvant jamais créer, nous avons l'idée de la création ?

Voici un axiome que personne ne songe à contester : c'est qu'il n'y a pas d'effet sans cause. Mais que signifie cet axiome ? Pour le comprendre complétement, il faut bien comprendre ce que l'on entend par une cause. Les anciens disaient qu'il y en a de quatre sortes : la cause efficace, la forme, la matière et la cause finale. Laissons la cause formelle, qui tient à des doctrines métaphysiques particulières. Les trois autres sont tellement comprises dans la notion de cause, qu'on est forcé d'en convenir, à quelque école que l'on appartienne ; et il s'ensuit qu'en vertu de l'axiome « Tout ce qui existe suppose une cause, » une matière est aussi nécessairement requise qu'une cause finale et une cause efficace.

Les déistes raisonnent ainsi : « Si je vois une montre, je dis : il y a un horloger ; si je vois le monde, je dis : Il y a un Dieu. » Mais quand je vois une montre, je ne dis pas seulement qu'il y a un horloger, je dis que cet horloger avait du cuivre et de l'or à sa disposition, et ces éléments dont il s'est servi ne sont pas moins nécessaires que lui-même à la production de son œuvre.

C'est donc se payer de mots, et en quelque sorte offenser le bon sens, que de parler de création, parce que l'assemblage de mots que l'on fait en disant que le néant est devenu quelque chose, implique contradiction et ne représente rien de réel à la pensée.

Voilà une première objection contre la création ; en voici une seconde. Que Dieu soit, ou non, créateur,

qu'est-il en lui-même, dans sa nature intime? Il est parfait; car il faut qu'il ne soit pas, ou qu'il soit parfait. Savons-nous ce que c'est que la perfection? Nous ne le savons pas absolument, mais nous savons au moins quelque chose de la nature de l'être parfait, et par exemple ceci, qui n'est qu'une définition : c'est qu'il est sans défaut, et que par conséquent il est un. Ce ne sont pas les panthéistes seuls, ce sont tous les déistes qui insistent sur l'unité de Dieu; et ils la prouvent en établissant non-seulement qu'un seul Dieu est nécessaire, non-seulement que l'harmonie du monde suppose un gouvernement unique, mais encore que la coexistence de deux êtres parfaits implique contradiction. En effet, disent les déistes, chacun de ces êtres parfaits manque à l'autre, de sorte que ni l'un ni l'autre n'est parfait. Il est clair qu'on peut concevoir par la pensée que l'être d'un des deux s'accroisse de tout l'être de l'autre : on pourrait donc concevoir un parfait plus parfait que le parfait, hypothèse absurde. Ainsi, Dieu est un, du commun accord de tous les rationalistes.

Mais, pour les mêmes raisons, il doit être seul. En d'autres termes, il ne suffit pas qu'il n'y ait qu'un Dieu, il faut qu'il n'y ait qu'un être.

Pour le prouver, c'est-à-dire pour prouver le panthéisme, il n'y a qu'à reprendre le raisonnement par lequel les partisans de la création démontrent tous les jours que Dieu est un. Puisqu'il ne peut rien y avoir hors de lui qu'on puisse par la pensée ajouter à son être, qu'importe que vous placiez en dehors de lui un Dieu ou un ciron? Il est absurde de nier qu'il puisse être limité, et d'affirmer en même temps qu'il l'est. Quelle que soit la limite, il n'est plus l'infini, si elle existe. Il n'y a, dites-vous, que Dieu et un ciron? Il n'y a donc

pas de Dieu ; car la réalité de ce ciron peut être ajoutée par la pensée à la réalité, et, pour ainsi parler, à la totalité de Dieu. Entre ce Dieu limité par un atome, et le Dieu parfait que rien ne limite, il y a un abîme.

C'est l'argument des Éléates ; ils disaient : « Ou Dieu est tout, ou il n'est pas ; car s'il y a quelque réalité hors de lui, cette réalité manque à la perfection. »

Une troisième objection se tire, non de la nature métaphysique de Dieu, mais de sa nature intellectuelle et morale.

Si Dieu a fait le monde, il l'a fait par force ou librement. Il répugne à l'hypothèse de la création que Dieu ait été contraint de créer, car cette production nécessaire au producteur a bien l'air de n'être pas séparée de lui. Et d'ailleurs, si le monde est non-seulement distinct, mais séparé de Dieu, d'où peut venir la nécessité qui force Dieu à produire le monde ? Il n'y a pas en dehors de Dieu de puissance qui agisse sur lui ; il faut donc dire qu'il est dans sa nature de produire une œuvre extérieure et étrangère à son existence : c'est tomber dans l'absurde. Ainsi Dieu a créé librement ; en d'autres termes, il a créé parce qu'il a voulu créer. Mais ici les difficultés, ou plutôt les impossibilités, sont innombrables.

Regardons d'abord l'acte même de vouloir. Cet acte, qui a pour effet un monde fini et limité, n'est-il pas lui-même une détermination et par conséquent une limite de la nature de Dieu ? Il semble que l'acte de Dieu ne puisse être qu'infini, et ne puisse avoir pour objet que l'infini.

Cette volonté du Dieu éternel, est-elle éternelle comme lui ? Il le faut bien, pour qu'il n'y ait pas deux dieux, ou, ce qui revient au même, pour qu'il n'y ait pas de diffé-

rence en Dieu. A cause de son éternité, il n'y a pas en Dieu d'avant et d'après : il est au-dessus du temps; et, à cause de sa perfection, il n'y a pas en lui un état et un autre état : il est éternellement semblable et identique à lui-même. Si donc il a voulu, c'est de toute éternité : sa volonté comme son être, ne peut avoir ni commencement ni fin.

Maintenant, cette volonté continue et éternelle est-elle éternellement et continûment efficace? Sans doute : car, si son efficacité n'est pas immédiate, le temps, que nous avons chassé de la volonté divine, s'introduit dans la puissance divine, et l'éternité disparaît. En outre, il ne se peut pas que Dieu veuille inutilement. Vouloir inutilement est le caractère propre de l'impuissance. Et qui donc rendrait sa volonté inefficace? Il n'y a rien, hors de lui, qui puisse lui faire obstacle, puisque, d'après l'hypothèse, il n'y a hors de lui que son œuvre même. Le néant ne peut pas lutter contre Dieu. Concluons que le monde n'a pas commencé et ne finira pas.

Mais cette conclusion est aussi redoutable pour le dogme de la création, que l'hypothèse de la fatalité divine. Dès que l'éternité est attribuée au monde, l'idée de l'éternité s'obscurcit et se trouble. Le monde est mobile, donc périssable. N'est-ce pas une dérision de la logique, que l'on ne puisse supposer le monde créé sans affirmer qu'il est éternel?

Pourquoi a-t-on besoin du dogme de la création? C'est pour mettre absolument en dehors de Dieu les imperfections du monde. Mais qu'importe que cet imparfait soit en dehors de Dieu, s'il est l'œuvre nécessaire de Dieu, et s'il lui est coéternel en vertu de la nature même de Dieu? N'est-ce pas être imparfait, que d'être condamné à produire éternellement l'imparfait?

Ce que nous venons de dire du temps, disons-le sur-le-champ de l'espace. Les mêmes raisons qui obligent le monde à être éternel, l'obligent à être sans limites. L'efficacité de la puissance divine ne peut être bornée ni à un lieu ni à un moment. Ainsi le monde est infini dans le temps et dans l'espace. Aussitôt que cette conséquence apparaît, notre esprit est obligé d'avouer qu'il se fourvoie; car il n'y a pas d'espace infini, d'étendue infinie, de divisibilité indivisible. Les partisans de la création prouvent contre les athées, que le monde n'est infini ni dans le temps ni dans l'espace : qu'ils choisissent de renoncer à cet argument, ou à la toute-puissance divine.

Effaçons ces difficultés, et supposons-les résolues; en voici d'autres. Vouloir, c'est produire un acte avec connaissance de cause, et pour un motif. Pourquoi Dieu a-t-il souhaité le monde ? Il est impossible qu'il l'ait souhaité; car il ne peut rien souhaiter, étant parfait : rien ne lui manque. Non-seulement il ne peut souhaiter; mais, s'il souhaitait, son désir pourrait-il se porter vers l'imperfection ? Tout être qui désire un être inférieur se dégrade. Dieu ne peut aimer et souhaiter que la perfection ; il ne peut souhaiter le monde, il ne peut donc le vouloir, et il n'a pas pu le créer.

Ce souhait impossible, s'il était, serait éternel. Ainsi le désir de Dieu serait inefficace comme sa volonté, à moins que le monde ne soit éternel. L'inefficacité de la volonté, c'est l'impuissance; l'inefficacité du désir, c'est le malheur. Il faut se résoudre à ces impiétés, ou confesser de nouveau l'éternité du monde.

Mais les arguments qui prouvent l'éternité et l'infinité du monde ne prouvent-ils pas encore autre chose ? N'y

a-t-il de limites que dans l'espace et dans la durée, et n'y en a-t-il pas aussi dans l'essence même de l'être? L'acte qui produit une série finie est fini; l'acte qui produit une série infinie d'êtres finis, n'est-il pas lui-même fini? Si le monde est créé par un Dieu parfait, le monde est parfait. Mais, s'il est parfait, pourquoi la création? et pourquoi Dieu?

Non, le monde n'est pas parfait, suivant les partisans de la création; il n'est pas éternel, il n'est pas infini: ce sont des conséquences qu'ils n'admettront jamais; ils aiment mieux contredire leurs propres principes. Voyons donc si, ces contradictions dévorées, le monde imparfait et fini ne leur en prépare pas d'autres.

Dieu est bon et tout-puissant, il a fait librement le monde : pourquoi donc le monde est-il mauvais?

Les partisans de la création ont deux langages : tantôt, pour prouver que Dieu existe, ils démontrent que le monde est imparfait; et tantôt, pour répondre à l'objection que nous venons de formuler, ils essayent timidement de nier les imperfections du monde. Ces tergiversations les condamnent : ils n'ont que des demi-raisons et des vues contradictoires. Si le monde est parfait, qu'ils le disent; s'il est imparfait, qu'ils l'expliquent.

Leurs explications mêmes sont des contradictions nouvelles. Si on ouvre leurs livres, on voit les uns soutenir que ce qui nous paraît être du mal est au contraire du bien, et que c'est notre ignorance seule qui nous trompe. Que veut dire cette réponse? Qu'il n'y a pas de mal? ou seulement qu'il y en a moins qu'on ne pense? Eh! qu'importe le degré? Il suffit qu'il y en ait, pour limiter la bonté de Dieu et sa puissance. Les autres soutiennent que le mal était nécessaire pour que l'homme pût être

éprouvé. Cela n'est que subtil. A quoi bon cette épreuve, pour qui pouvait du premier coup nous faire meilleurs? Qui réussit dans cette épreuve? Le grand nombre? Non; de l'aveu de tous, c'est le très-petit nombre. Ainsi, pour une famille d'élus, qui achète son bonheur par de longues et terribles souffrances, l'immense majorité n'a que l'épreuve sans le bonheur? Et c'est après avoir proclamé cette vérité désespérante, qu'on vient chanter des hymnes en l'honneur de la bonté divine?

Laissons le mal sous cette forme, et prenons la limite sous sa forme abstraite dans le temps et dans l'espace. Le monde est limité dans le temps. Que faisait Dieu avant de produire le monde? Pourquoi s'est-il passé du monde pendant un temps, et pourquoi ensuite a-t-il voulu que le monde fût? Quel est le rapport de la durée du monde avec le temps qui a précédé et avec le temps qui suivra? Mêmes questions pour l'espace. Pourquoi Dieu a-t-il rempli un coin de l'espace et laissé le reste vide? Que fait-il de ce vide? Quel est le rapport de dimension du vide au plein? Il y a nécessairement quelque part un atome qui est le dernier du monde; de ce côté où nous sommes il touche à un autre atome; à quoi touche-t-il de l'autre côté? Serait-ce par hasard au néant? Cette doctrine de la création est obligée partout de donner un rôle au néant. C'est comme le châtiment d'une philosophie qui repose sur un non-sens, et qui emploie des mots sans idée.

Du moment que le monde est limité dans le temps et dans l'espace, on peut demander pourquoi le Créateur a choisi telle limite plutôt que telle autre; pourquoi il n'a pas doublé la durée et la dimension du monde; pourquoi il a placé le monde là où il est, et non à côté; pourquoi il ne l'a pas créé une minute plus tôt, ou

un million d'années plus tôt, car c'est tout un. Il ne peut pas y avoir de réponses à ces questions; et prenez garde que ce n'est pas à cause de notre ignorance; non: c'est à cause de la nature des choses. Tout espace est égal à un autre espace, et tout temps à un autre temps; donc tout temps et tout espace pouvaient recevoir le monde, comme le temps et l'espace qui l'ont reçu. Si donc Dieu a choisi ce temps et cet espace plutôt que tout autre, il a choisi sans motifs : d'où il suit qu'il se détermine au hasard, et qu'il n'est ni bon, ni intelligent, ni libre. C'est être au-dessous des créatures raisonnables, que de se déterminer sans motifs, ou sur des motifs insignifiants. Et comment la nature de Dieu souffrirait-elle le hasard, s'il est vrai que l'excellence de la fin est, en toute chose, ce qui fait la bonté de l'acte et la supériorité de l'agent?

Telles sont, en bref, les principales raisons des panthéistes contre la création qu'ils déclarent impossible, contradictoire, absurde; d'où il suit que, si Dieu est la cause du monde, il ne l'est pas par voie de création. Au lieu d'introduire ce mot de création qui n'exprime aucune idée, que ne cherchait-on, dans l'observation de la nature, l'explication de l'action d'une force? Nous sommes nous-mêmes une force; que faisons-nous à ce titre? Nous modifions hors de nous une matière préexistante; nous modifions en nous notre substance propre. Dieu ne peut pas modifier hors de lui une matière préexistante, car il n'y a rien et il ne peut rien y avoir hors de lui. Que fait-il donc? Il modifie en lui-même sa propre substance; et ces modifications, distinctes et inséparables de Dieu, sont les phénomènes du monde. Ainsi se comble l'abîme qu'on voulait creuser entre Dieu et nous;

les métaphores inintelligibles s'effacent; tout devient simple, clair, compréhensible. Le mal même disparaît dans cette unité, puisque tout est solidaire, et que tout se répare. Nous n'avons plus besoin de nous faire violence pour comprendre que Dieu est près de nous, puisque c'est en lui que nous vivons et que nous sommes.

Nous avons indiqué les objections : nous allons essayer de répondre.

Mais écartons d'abord une erreur qui pourrait embrouiller inutilement la discussion. Quelle est, disent les panthéistes, l'origine de l'idée de cause? Cette idée ne nous est pas donnée par l'observation extérieure, mais par la conscience. Ainsi la première cause qui nous est connue, c'est la cause que nous sommes. Or, nous ne sommes pas une cause créatrice, nous sommes une simple cause motrice. L'idée de cause que nous fournit la conscience est donc l'idée de cause motrice. Si l'acte de créer était compris dans l'acte de mouvoir, nous pourrions ensuite, par voie d'analyse, passer de la notion de cause motrice à la notion de cause créatrice; mais il n'en est rien : l'acte de créer et l'acte de mouvoir sont deux actes d'une nature très-différente, et l'idée du second est si loin d'être contenue dans l'idée du premier, que la puissance de créer est évidemment très-supérieure à la puissance de mouvoir. Les panthéistes concluent de là que l'idée de création est une idée hybride ; ou plutôt, suivant eux, c'est une formule sans idée ; c'est la définition incompréhensible d'un acte qui n'existe pas.

Cette difficulté n'est pas sérieuse ; elle est fondée sur une erreur de fait. Il est vrai que nous puisons l'idée de cause dans notre conscience ; il est vrai que nous ne

sommes pas une cause créatrice; mais l'idée que nous acquérons dans le premier acte de conscience est l'idée simple de cause, et non pas une idée complexe formée de tous les éléments compris dans ce premier fait de conscience. En d'autres termes, quoique la première cause que nous avons aperçue soit une cause motrice, libre, volontaire, nous ne débutons pas par l'idée complexe de cause motrice, libre, volontaire, pour arriver ensuite aux idées simples de cause et de liberté. Il faut avoir réfléchi pour comprendre que le pouvoir de causer qui est en nous n'est que le pouvoir de mouvoir et de transformer. La même réflexion, en déterminant la cause que nous sommes, détermine la cause que nous ne sommes pas. L'idée complexe de cause créatrice et l'idée complexe de cause motrice naissent l'une et l'autre des réflexions que nous faisons sur l'idée simple de cause qui nous est fournie par la conscience.

Ajoutons qu'il ne faut pas confondre la formule scientifique d'une idée avec l'idée elle-même. On dit que la formule de la création n'a été trouvée que par le christianisme. Quand cela serait, il en résulterait seulement que la définition d'une idée très-claire a été faite tardivement. Mais cela n'est pas; et la preuve, c'est ce mot de Lucrèce : *ex nihilo nihil.* Lucrèce nie la création; donc il la conçoit. Ce qui est vrai, c'est qu'aucune école philosophique n'avait enseigné le dogme de la création avant le christianisme.

Les faits ainsi rétablis sur l'origine de l'idée de création, examinons de plus près les objections des panthéistes.

Ils nous reprochent d'abord de nous payer de mots en admettant la doctrine de la création, parce que le

mot de création est incompréhensible et ne porte aucune idée à l'esprit.

Est-il vrai que le mot de création ne porte aucune idée avec lui? Toute la question est là. Or, il y a des mots qui représentent une idée simple, et des mots qui représentent une idée complexe. Le mot de création appartient à la seconde catégorie, et nous nous efforcerons de montrer par une analyse minutieuse quelles sont les idées simples qu'il contient.

Premièrement, en disant que Dieu a créé le monde, nous affirmons que Dieu est la cause du monde. C'est là une idée positive, parfaitement claire, et dont nous comprenons très-bien la portée.

En second lieu, le mot de création implique évidemment que la cause du monde est extérieure au monde. Il est si vrai que cela est compris dans le mot de création, qu'il n'y a, pour ainsi dire, pas d'autre discussion entre les panthéistes et nous; car les panthéistes disent que les phénomènes du monde sont de simples modifications de la substance divine, et nous soutenons, au contraire, que les phénomènes du monde modifient, non la substance de Dieu, mais une substance étrangère, et que Dieu a produite de sa pleine puissance et volonté libre. Est-ce que cela ne se comprend pas?

Voilà donc deux idées, l'une positive, l'autre négative, que le mot création implique : et l'on vient nous dire qu'il n'a aucun sens!

Quand je dis : « Dieu a créé le monde; » cela veut dire : « Dieu a produit le monde, et il l'a produit en dehors de lui-même. » Cette affirmation et cette négation sont l'une et l'autre de la plus incontestable clarté.

Le mot de création implique quelque chose de plus. Il signifie que, quand Dieu a produit le monde en dehors

de lui-même, il n'existait rien en dehors de Dieu, ni substance, ni phénomène. Est-ce que cette troisième idée n'est pas aussi claire que les deux autres?

Ainsi donc sous le mot de création sont renfermées trois idées parfaitement intelligibles, si intelligibles que toutes trois provoquent des négations très-explicites et dans lesquelles ne se rencontre pas la moindre cause d'obscurité. Que vient-on nous parler de doctrine insignifiante ? Il n'y en a pas de plus pleine de sens. Certes, quand j'affirme la création, je sais fort bien ce que j'affirme et ce que je nie[1].

Qu'y a-t-il donc de réellement incompréhensible sous ce mot de création? Une seule chose, mais capitale. Je comprends que Dieu est la cause du monde; je comprends que Dieu a produit le monde hors de lui ; et je comprends enfin qu'avant la production du monde, il n'existait rien en dehors de Dieu. Mais je ne comprends pas comment Dieu a pu produire le monde dans ces conditions.

1. « Qu'est-ce que cela, tirer le monde du néant? Ce qui n'était pas ne peut devenir. Il est vrai; mais dire que Dieu a fait le monde de rien, cela ne signifie pas qu'il se soit servi du néant comme d'une matière pour fabriquer le monde, cela signifie que le monde n'existe point nécessairement, qu'il tient de Dieu, non-seulement sa forme et son mouvement, mais son être, sa substance; qu'il existe bien réellement séparé de Dieu, quoique dépendant de lui; que la volonté de Dieu a produit le monde librement et par la seule vertu de son efficace, sans le concours d'aucun autre principe, parce qu'en dehors de Dieu et de ses œuvres il n'y a rien; qu'enfin la puissance de Dieu ne diffère pas de la nôtre par cet unique caractère que notre puissance est limitée et la sienne sans limite, mais que de plus il y a cette différence que nous pouvons seulement modifier ce qui est, tandis que la vertu de Dieu donne l'être. Quand on affirme en ce sens que Dieu ne peut tirer le monde du néant, on limite la puissance de Dieu : la puissance de Dieu n'a qu'une seule limite, c'est le contradictoire. La production d'une substance implique-t-elle contradiction ? Qu'on le prouve. » Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 368.

Maintenant la prétention des panthéistes apparaît dans toute sa nudité : ils veulent savoir comment Dieu a produit le monde. Nous aurons beau leur dire dans quelles conditions il l'a produit : si nous ne pénétrons le secret même de sa puissance créatrice, ils nous accuseront de ne pas nous entendre nous-mêmes, et de mettre des mots à la place des idées.

La vérité est que, loin de savoir le comment de la création, nous ne savons le comment de rien, pas même de la cause que nous sommes. Quelle est donc la cause, en nous ou hors de nous, dont nous puissions dire le comment? Épuisons notre esprit à chercher des exemples: nous ne trouverons rien. Quand nous découvrons une ressemblance entre le mode d'action d'une cause nouvellement connue et le mode d'action d'une cause anciennement connue, il plaît à notre orgueil d'appeler cela une explication : ce n'est qu'une comparaison; et comme nous ne savons pas comment agit la cause anciennement connue, nous ne savons pas davantage comment agit la cause nouvellement connue. Notre ignorance, à cet égard, est invincible, même quand il s'agit des causes secondes, même quand il s'agit de la cause que nous sommes. Que sera-ce quand il s'agit de Dieu?

Concluons que l'objection tirée de l'incompréhensibilité de la création est sans force. Vient la seconde objection : Si le monde est quelque chose en dehors de Dieu, nous pouvons par la pensée ajouter à Dieu ce quelque chose et concevoir ainsi un être plus complet, et par conséquent plus parfait que l'être parfait : ce qui est absurde.

Cette difficulté est grave : tellement grave, qu'à notre

avis, elle doit être plutôt écartée que résolue. Nous montrerons que les panthéistes n'ont pas le droit de nous la faire, et qu'elle est plus redoutable pour eux que pour nous. Elle ne prouve rien contre notre doctrine; mais elle prouve quelque chose contre la science humaine. Il ne faut pas qu'une école vienne se prévaloir contre une autre école d'arguments qui prouvent contre toutes les écoles à la fois. Il y a même entre les panthéistes et nous cette différence, que nous avouons très-simplement les limites de la philosophie, tandis que les panthéistes n'en connaissent pas. Nous soutenons et nous démontrons que l'esprit humain ne peut pas tout expliquer; ils sont obligés de soutenir que tout est accessible à la raison humaine. Or, l'existence de la pluralité ne sera jamais ni expliquée ni comprise. Elle ne le sera ni par nous, qui regardons la pluralité comme produite en dehors de Dieu par la volonté de Dieu, ni par les panthéistes, qui regardent la pluralité comme faisant partie intégrante et nécessaire de la nature de Dieu.

Il est très-clair que Dieu se suffit à lui-même. Il est également clair qu'il a la plénitude de l'être. S'il a la plénitude de l'être, s'il est impossible qu'aucune réalité lui manque, comment y a-t-il de l'être en dehors de lui ? Aussitôt que Dieu n'est pas seul, on peut, par la pensée, ajouter à Dieu quelque chose, et, par conséquent, augmenter Dieu, ce qui est absurde.

Cette objection étonne l'esprit; mais qu'en peut-on conclure? Que la raison ne peut pas tout expliquer, et que par conséquent la raison a des limites. Et ensuite? Rien de plus. C'est ce que nous allons démontrer.

Sur la question de l'existence de Dieu, et avant d'entrer dans les détails du gouvernement du monde, il n'y

a et il ne peut y avoir que quatre écoles : les athées, les éléates, les panthéistes et les partisans de la création.

Les athées soutiennent qu'il n'y a pas de Dieu ;

Les éléates qu'il n'y a pas de monde ;

Les panthéistes, que le monde et Dieu ne font qu'un ;

Et les partisans de la création, que le monde existe en dehors de Dieu, en vertu de la seule volonté de Dieu.

Ceux qui nous font l'objection dont il s'agit veulent-ils en conclure que Dieu n'existe pas ? Non : ils se croient aussi éloignés que nous de l'athéisme ;

Ou que le monde n'existe pas ? Non : si cette doctrine a pu être professée dans l'antiquité, alors que les audaces de la pensée ne connaissaient nulle borne, elle est entièrement en dehors de nos habitudes, à nous modernes, qui, après tout, tenons quelque compte de l'évidence.

On nous oppose donc cette difficulté uniquement pour arriver à établir que le monde et Dieu ne font qu'un. Cela étant, voici en quels termes la question peut être traduite :

La coexistence de l'unité et de la pluralité, ou, si l'on veut, du parfait et de l'imparfait, est inexplicable ; mais est-elle plus inexplicable dans l'hypothèse de la création que dans l'hypothèse du panthéisme ?

Que les esprits de bonne foi pèsent attentivement ce que nous venons de dire, et ils se convaincront de la parfaite et scrupuleuse exactitude de cette formule.

Or, le monde, selon les panthéistes fait partie de Dieu, et, selon nous, il est extérieur à Dieu.

De sorte que la question peut encore se traduire ainsi :

L'unité et la pluralité coexistent : est-il plus difficile de comprendre que la pluralité fasse partie de l'unité, ou que la pluralité soit en dehors de l'unité?

Ou enfin, en d'autres termes :

Est-il plus difficile de comprendre que l'imparfait fasse partie du parfait, ou que l'imparfait existe en dehors du parfait?

Voilà tout. La question ainsi posée est résolue.

On a essayé timidement de dire que le monde a plus de réalité dans le système de la création, qui lui donne une substance propre, que dans le système du panthéisme, qui le réduit à n'être qu'un ensemble de phénomènes; mais, outre que cette hiérarchie dans les degrés de réalité a quelque chose d'arbitraire et de subtil, le degré n'importe pas. Il suffit que l'imparfait existe; il n'importe que ce soit une substance ou une qualité, un monde ou un atome.

Il ne faut pas croire non plus que, pour les panthéistes, l'unité coexiste avec la pluralité sans la produire, tandis que pour nous elle la produit. La vérité est qu'elle la produit dans tous les cas : là, en dehors d'elle-même; ici, dans son propre sein. Si l'on dit qu'une de ces opérations est plus facile et plus intelligible que l'autre, on ne dit rien que des mots vides de sens. Car nous ne savons le comment de rien, pas plus, en vérité, de ce que nous faisons que de ce que Dieu fait; nous croyons comprendre mieux l'action des forces qui nous sont plus familières, voilà tout. Or, l'action de produire en soi, et l'action de produire hors de soi nous sont également familières. Je produis en moi une pensée, je produis hors de moi un mouvement. Certes, ces deux problèmes, quoi qu'en dise la philosophie pré-

somptueuse du panthéisme, sont pour moi parfaitement incompréhensibles; mais ils sont incompréhensibles au même degré.

Nous prions qu'on ne perde pas de vue ce double principe, que nous croyons avoir suffisamment mis en lumière par ce qui précède : il est vrai que l'existence du monde est aussi inexplicable qu'incontestable ; et il est vrai que l'existence du monde est, pour le moins, aussi inexplicable dans l'hypothèse du panthéisme que dans la doctrine de la création. Ainsi le panthéisme reste, sans aucun avantage, chargé des inconvénients qui lui sont propres.

On nous fait une troisième objection de ce que les partisans de la création sont obligés de soutenir que Dieu a produit le monde librement[1]. Nous avouons cela. Ce n'est pas qu'on ne trouve des partisans de la création qui ont soutenu que Dieu ne pouvait pas ne pas produire le monde; mais nous les accusons nous-mêmes d'inconséquence, et nous soutenons la liberté de la création. Croit-on augmenter la perfection de Dieu en lui ôtant la liberté et en le soumettant à des lois fatales?

Voici une conséquence directe de cette prétention : c'est que la liberté est mauvaise en soi, qu'elle est, dans l'être libre, une infériorité. Est-ce soutenable?

De quel droit vient-on imposer à Dieu des conditions? Est-ce que la nécessité de produire l'imparfait est comprise dans l'idée que nous nous faisons de l'être parfait?

1. *Corollaire de la proposition* 22. « Il résulte de là 1° que Dieu n'agit pas en vertu d'une volonté libre. »

.... *Proposition* 33. « Les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre. » Spinoza, *Éthique*, Ire partie; traduction de M. Émile Saisset, p. 33.

Mais, dit-on, si Dieu a voulu le monde, il l'a toujours voulu, et le monde est éternel. Cette objection ne devrait pas être à l'usage des panthéistes. Est-ce que leur Dieu, enchaîné au monde, a commencé à produire des phénomènes? Puisqu'ils admettent l'éternité, qu'ils n'en fassent pas un obstacle pour les autres. Il y a cette difficulté pour eux, que le monde n'étant pas séparé de Dieu, la divisibilité fait partie de l'unité. Est-ce là ce qu'ils appellent la clarté et la compréhensibilité de leur hypothèse?

Mais si notre Dieu a voulu le monde, il l'a souhaité, il a souhaité l'imparfait; et s'il l'a souhaité, il l'a connu; il a connu l'imparfait. C'est pour lui, au dire des panthéistes, une déchéance. En effet, la logique leur donne raison. Nous n'affirmerons pas qu'il en soit ainsi; mais nous avouons qu'il paraît en être ainsi. Des philosophes, qui n'étaient pas panthéistes, ont été les premiers à reconnaître, qu'à prendre les choses au pied de la raison humaine, Dieu ne peut créer le monde, ou le souhaiter, ou le connaître sans déchoir. C'est Aristote disant: Dieu ne connaît rien, excepté Dieu même, car il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître que de les connaître; ou Malebranche s'écriant, dans les *Méditations chrétiennes*, « que Dieu a bien voulu prendre la condition basse et humiliante de créateur. » Mais, qu'on y songe, c'est la difficulté de tout à l'heure qui reparaît, c'est la question de la coexistence de l'un et du multiple; et il le faut bien, car, en vérité, sous des formes diverses, toutes les difficultés qu'on peut faire sur la création reviennent à celle-là. Or ici, comme tout à l'heure, le problème reste insondable à la raison humaine; mais il est, en quelque sorte, plus inaccessible encore aux panthéistes qu'à tous les autres. Il y a pour eux des difficultés et des

impossibilités spéciales dans l'impossibilité commune. En effet, comment les panthéistes viennent-ils alléguer que vouloir l'imparfait, le souhaiter, le penser, est une dégradation, et que le contenir n'en est pas une? N'est-ce pas se jouer? Ne faut-il pas un effort pour comprendre que le parfait se dégrade en produisant l'imparfait? En faut-il pour comprendre que le parfait cessera d'être le parfait, si l'imparfait est compris dans sa nature même? Quand les panthéistes triomphent à outrance de l'imperfection du monde et veulent en faire un obstacle à la perfection divine, on dirait vraiment qu'ils vont rendre le monde parfait ou le détruire ; mais non, tout leur artifice est de le transporter en Dieu : voilà comment ils détruisent l'antagonisme qui existe entre Dieu et le monde, entre l'un et le multiple, entre l'immuable et le mobile, entre le parfait et l'imparfait. Et c'est cette perfection nécessairement unie à l'imperfection, qu'ils nous donnent par l'idéal de la perfection! C'est ce *Pan* composé de deux parties, dont l'une est la contradiction de l'autre, qu'ils nous donnent pour une nature souverainement compréhensible!

En rabaissant même la question, et en la prenant dans les termes où ils la posent, est-ce qu'eux-mêmes n'admettent pas que Dieu pense le monde? S'ils le nient, ils ne sont plus que des athées; s'ils l'avouent, pourquoi viennent-ils nous faire des objections qui tombent si évidemment sur leurs propres principes?

Certes, l'éternité et l'infinité du monde sont des difficultés redoutables; ses limites, s'il en a, font naître des problèmes qui troublent l'esprit humain. Mais au moins, nous nous rendons compte de ce trouble. Nous savons que le temps et l'espace ne sont rien de réel;

que ce sont de purs rapports, que par conséquent les totalités et les unités, manquant de terme de comparaison, échappent au temps et à l'espace; que notre esprit condamné à l'analyse, et ne marchant qu'à l'aide de comparaisons et de définitions, doit nécessairement se troubler et se confondre en présence de ce qui ne peut être ni comparé, ni défini, ni mesuré. Nous avons appris que l'homme est fait pour le milieu, et pour agir sur le milieu; qu'il n'est ni infiniment grand ni infiniment petit; qu'il a de la perspicacité dans son horizon, et qu'au delà il ne voit plus que ténèbres; heureux d'avoir assez d'intelligence pour connaître sa voie, et pour apercevoir, dans le monde invisible, une étoile qui le dirige, étoile aimable et brillante, malgré sa nature inconnue, source indéfectible de la lumière et de l'amour. Mais tous ces problèmes, que nous posons sans les résoudre, et que nous déclarons insolubles, ce ne sont pas des problèmes pour le panthéiste, ce sont des contradictions. Il ne peut plus distinguer le temps et l'éternité; ou, s'il les distingue, c'est à condition de les unir dans la même réalité. Il prétend vainement que Dieu ne se meut pas, puisque selon lui-même le mouvement jaillit sans cesse de cette source immobile et y retombe sans cesse. Dieu sera tout au plus pour lui la substance dont le mouvement et le temps seront les attributs; et il faudra faire combattre ensemble la substance et le phénomène, l'être et la vie, la nature naturante et la nature naturée[1]. Il

1. « Par nature naturante, on doit entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, ou bien les attributs de la substance, qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu, en tant qu'on le considère comme cause libre.

« J'entends au contraire par nature naturée tout ce qui suit de la

semble que l'on assiste à ce supplice rêvé par Dante, de deux âmes luttant dans un même corps.

Enfin, comment s'expliquer que les panthéistes fassent de l'imperfection physique et morale du monde un obstacle à la création? Nous avouons bien la difficulté d'expliquer le mal. Il est vrai : le mal est trop grand. Tous les systèmes philosophiques, tous les optimismes, ne réussissent pas même à le pallier. Le triomphe de la philosophie, sa vraie grandeur est de nous apprendre la résignation. Nous arrivons à vaincre la souffrance par la résignation : cela prouve combien est amère la saveur de la vie. Eh! quand même la souffrance aurait une moindre part, nous la reprocherions encore à Dieu dans notre faiblesse, car nous passons notre vie à souffrir, et à ne pas apprendre à souffrir. Cependant, nous qui croyons à la création, et qui faisons de l'homme un être distinct et séparé de l'ensemble des êtres, si nous n'arrivons pas à amnistier la souffrance, nous arrivons du moins à la comprendre. Nous comprenons la lutte constante, rude, opiniâtre, de cet atome pensant contre les forces immenses et insensibles de la nature, contre les flots humains que la destinée commune entraîne, et qui foulent, en passant, les individus, avec l'impassibilité des forces brutales. Nous goûtons un âpre plaisir dans la lutte; et persuadés de notre immortalité, parce que nous sommes persuadés de notre individualité, nous sentons qu'étant seuls immortels, au milieu de ce monde, notre victoire est infaillible, quoique trop chèrement achetée. Ainsi

nécessité de la nature divine, ou de chacun des attributs de Dieu. » Spinoza, *Éthique*, partie I, prop. 19, scol.; traduction de M. Émile Saisset, t. II, p. 31.

nous traversons la mêlée en portant au dedans de nous ce qui est tout à la fois la résignation, la consolation et le courage, c'est-à-dire une espérance indéfectible. Que nous donnent les panthéistes à la place de cette immortalité, de cette identité? Ils laissent la lutte, et ils ôtent la récompense. Ils sondent la blessure, mais ils arrachent l'appareil. Ils étalent nos plaies, et pour toute consolation, ils nous apprennent que nous, malades et difformes, nous sommes l'infime partie d'un tout plein de santé et d'harmonie. L'homme peut gémir et souffrir, pourvu que la sérénité du tout ne soit pas altérée. Il meurt; mais en mourant il sait qu'il ne diminue pas la masse de l'être. Son être dissous va s'unir à d'autres atomes, pour produire d'autres phénomènes dans le sein commun de la nature; immortalité sourde, insignifiante, dont mon cœur ne veut pas, dont ma conscience a horreur, et qui est l'anéantissement de la personne, si elle n'est pas l'anéantissement de l'être[1]. Dans ce système, quand la mort m'atteint, ce qui reste de moi n'intéresse plus que moi, et n'appartient qu'au tout, entrevu par la raison, ignoré de ma conscience. Ainsi mon immortalité même me devient indifférente, puisque ma mémoire, mon identité, ma personne ne subsistent pas. Mon âme est absorbée par l'âme universelle, comme les atomes de mon corps par le mouvement qui forme sans cesse et dissout sans cesse les corps. Est-ce que je me soucie de ces parties inertes de ma nature corporelle, qui vont, après ma dissolution, engraisser la terre? Est-ce que je puise une consolation, une

1. « L'existence présente de l'âme et sa puissance d'imaginer sont détruites aussitôt que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps. » Spinoza, *Éthique*, partie II, scolie de la prop. 11, Cf. partie V, prop. 23, et scolie de la prop. 34.

force, dans cette théorie physique, que pas une molécule ne périt dans le monde des corps? Et quelle différence y a-t-il entre la destinée de mon cadavre et celle que le panthéisme promet à mon âme? Ainsi, je mourrai entier, car l'avenir de ma substance n'est pas mon avenir. Il n'y a que ma souffrance qui soit à moi; celle-là m'appartient en propre, sans compensation. Et vous parlez de la justice de Dieu? Et vous nous reprochez, à nous, de ne pas la respecter assez, quand nous avons le dogme de la vie future, quand nous proclamons la personnalité humaine, la persistance de la personne, les punitions et les récompenses? N'est-il pas évident que si le mal est pour nous un embarras, il est pour vous une impossibilité?

Que sera-ce encore si, au lieu de la souffrance, nous parlons de la faute? Il est pour nous-mêmes difficile d'expliquer la faute. Nous l'attribuons à notre liberté; mais nous reconnaissons que la passion est bien forte contre la liberté, que la raison est bien chancelante, que les victoires sont rares, difficiles, pénibles. Nous avons peine à retenir la plainte sur nos lèvres, quand nous nous rappelons que Dieu pouvait augmenter nos lumières, et nos forces, et nos tendances vers le bien. Mais au moins, dans le système de la création, le principe de nos fautes est en nous : où est-il suivant les panthéistes? Il est en Dieu! Car pourquoi parler de la personne humaine et la distinguer de la nature divine, là où il n'y a pour Dieu et pour l'homme qu'une substance, une vie, une histoire[1]?

1. « Tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot agir, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts. » Spinoza, *Éthique*, partie III, prop. 2, et son scolie.

Les panthéistes peuvent essayer de répondre : quelque réponse qu'ils fassent, il est impossible que leurs arguments ne prouvent pas plus pour nous que pour eux.

Nous touchons ici à ce qu'il est permis d'appeler le lieu commun de la réfutation du panthéisme. Le panthéisme, pour le vulgaire, est tout entier dans ce mot : identité de Dieu et du monde, et la réfutation du panthéisme, tout entière dans celui-ci : attribution à Dieu des imperfections du monde. C'est à coup sûr un raisonnement simple et concluant que celui-ci, et de ceux que le bon sens public adopte : Votre doctrine consiste à dire que le monde est en Dieu ; or, le monde est mauvais, ou, tout au moins, il y a du mal dans le monde ; il y a donc aussi du mal dans la nature de Dieu, ce qui est une impiété.

Nous voyons en effet qu'à toutes les époques le panthéisme a été traité d'impiété par toutes les écoles contemporaines, et c'est à peine si l'on s'élève contre l'athéisme avec autant d'indignation. Il y a trois grands noms dans l'histoire du panthéisme : Parménide, Plotin, Spinoza. Ces trois noms nous rappellent des civilisations bien différentes : Parménide, le monde païen, et les premiers âges de la philosophie et des lettres; Plotin, les derniers défenseurs de l'antique civilisation aux prises avec les premiers fondateurs du christianisme ; et Spinoza, le triomphe absolu du christianisme, son autorité entière et universelle. Cependant Parménide, Plotin et Spinoza ont été combattus par les mêmes armes. En plein XVIIe siècle, Bayle, Malebranche, Fénelon, ces esprits si éclairés, si subtils, si capables d'aller au fond des choses, n'ont pas dédaigné d'emprunter les arguments vulgaires pour combattre Spinoza. Ils ont montré

la perfection absolue souffrant dans son sein tontes les indigences, toutes les faiblesses, toutes les laideurs; l'immensité partout divisible; la souveraine bonté unie dans un même être à toutes les perversités; la même nature sans cesse occupée de créer et de détruire, d'élever et de renverser, s'infligeant à elle-même la souffrance, produisant le mal et le remède, établissant la règle et la violant, libre dans ses manifestations les plus humbles, et gouvernée dans son tout par une fatalité aveugle; Dieu et le monde fondus ensemble, et n'aboutissant par la lutte des principes opposés qu'à la contradiction et au chaos.

A cela les panthéistes répondent qu'on leur impute une confusion qu'ils ne font pas; qu'ils n'ont jamais confondu Dieu et le monde, mais seulement la substance de Dieu et la substance du monde. De ce que Dieu ne peut pas être séparé du monde, ni le monde de Dieu, il ne s'ensuit pas que le monde soit Dieu, ni que Dieu soit le monde. Il n'y a qu'une substance, mais il y a des modes divers. De l'identité reconnue sur un point conclure à l'identité universelle, c'est transformer à plaisir la doctrine qu'on veut combattre, et la rendre absurde pour en triompher aisément. Ceux qui argumentent ainsi contre les panthéistes pourraient être pris dans leurs propres raisonnements : car, puisqu'ils admettent que chaque être individuel a une substance propre, ils sont forcés de reconnaître qu'il y a dans chaque individu une substance inséparable des attributs, et des attributs inséparables de la substance. En concluent-ils que tout ce qui est dit de la substance peut se dire des attributs, ou que ce qui se dit des attributs peut se dire de la substance? Pas du tout. La substance a la nature d'une substance, et les attributs ont leur nature d'attributs : ce sont deux natures que personne ne peut ni séparer ni

confondre. Et dès qu'il en est ainsi, pourquoi ne pas permettre aux panthéistes de distinguer une substance parfaite du monde, substance active, agissante, féconde, et des attributs ou phénomènes sans cesse produits par cette substance, et qui en diffèrent d'autant plus que leur nature est d'être produits, tandis que la sienne est de produire? Quand les panthéistes disent que le tout est Dieu, ils n'entendent pas le moins du monde que chacune des parties du tout soit Dieu elle-même. Le tout est complet, parce qu'il est le tout, et il est par conséquent parfait; la partie au contraire, par cela même qu'elle est une partie, est forcément incomplète et imparfaite : où est la contradiction? où est la confusion?

Il y a du vrai dans cette réponse; et pourtant l'objection du sens commun subsiste. Une substance qui produit nécessairement le mal, et qui, dans le même temps, est le réceptacle nécessaire du mal, ne peut pas être la perfection absolue. Un tout, dont le mal fait partie, peut être bon; il ne peut pas être le bon. Il n'est pas l'idéal, car je puis supposer un autre tout, d'où le mal serait exclu. Un corps peut être beau, quoiqu'il ait une plaie; mais c'est s'aveugler volontairement que de prétendre que la beauté ne serait pas plus grande, si cette plaie était ôtée. Ainsi les distinctions sont vaines; et le mal, en Dieu, est une dégradation de Dieu. Les panthéistes ont raison de soutenir que l'existence du mal est embarrassante, même pour nous; mais, à coup sûr, il y a de la différence entre produire un être capable du bien et du mal, ou être soi-même à la fois capable du bien ou du mal. Notre Dieu peut être une perfection difficile à expliquer; mais le Dieu des panthéistes n'est pas une perfection[1].

[1] « Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, mal-

Ainsi rétabli dans ses véritables termes, ce genre d'objection, qui est dans toutes les bouches, a une valeur sérieuse. On pourrait même pousser plus loin les conséquences de la doctrine en ce qui touche la morale. Il semble, dans le système panthéiste, que le mal puisse légitimement avoir sa place en moi, puisqu'il a sa place en Dieu. J'ai des défaillances, et Dieu aussi; je souffre, je dérange l'ordre, j'outrage la nature, je désobéis à la règle et Dieu aussi. Comment dirai-je qu'il y a une règle pour le bien? Il n'y a pas de règle si tout est en Dieu, à moins que le mal ne soit pas. Il n'y a pas même de principe ni d'axiome dont le contraire ne soit vrai. Je ne puis aimer Dieu pour le bien qu'il me fait, sans le haïr pour le mal qu'il me fait. Il est bon et méchant, beau et laid, intelligent et aveugle, digne d'être adoré et digne d'être détesté. L'invoquerai-je après cela? L'adorerai-je? Je perds à la fois la règle, la prière et l'espérance. Le panthéiste m'ôte ce qui fait la force de ma pensée et ce qui soutient mon cœur.

Il est remarquable que le panthéisme, comme toutes les doctrines fausses, tourne ses conclusions contre ses prémisses. Il en est de même du mysticisme, et de toute doctrine qui, par l'identité permanente ou l'identification temporaire des natures opposées, compromet le principe de contradiction, et, avec lui, toute la logique. Que demandent les panthéistes au commencement?

heureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles : quel désordre, quel combat entre la Divinité et ses parties! Quel monstre, Ariste! quelle épouvantable et ridicule chimère! Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé ! » Malebranche, *Neuvième Entretien sur la métaphysique*, § 2.

l'absolue perfection de Dieu. Que font-ils à la fin? ils placent toutes les imperfections dans le sein de Dieu. Cela seul les condamne. Pour les réfuter, on n'a besoin que d'eux-mêmes.

On peut ouvrir Spinoza, mais surtout Plotin : jamais on n'a parlé en termes plus magnifiques de la perfection absolue ; jamais on ne l'a mieux démontrée. Il semble que ce Dieu va cesser d'être parfait, si seulement il se pense lui-même, car il y aura en lui deux états : l'acte de penser, et celui d'être l'objet de la pensée. Plotin recule son Dieu par delà le possible et le réel, dans la région des chimères, à force d'en vouloir ôter tout ce qui est distinction et limite; et quand il l'a relégué dans cette solitude inaccessible, et que de cette dialectique hautaine il descend à l'explication de la Genèse, que fait-il? Il verse dans le sein de Dieu les flots de la multiplicité indéfinie. Il emploie la première partie de sa philosophie à exclure de Dieu tout le mal, et la seconde à l'y faire tout rentrer.

Avec toutes ces contradictions et tous ces vices, le panthéisme attire beaucoup d'esprits : il a une fausse apparence de mysticisme; il remplace la communion et l'extase par l'identité permanente. Les panthéistes ont l'art de déplacer la question, et de réfuter le principe de la création au lieu d'éclaircir le principe de la confusion des substances. Pendant qu'ils s'occupent à constater que la création est incompréhensible, on oublie de leur demander ce que c'est que l'émanation par laquelle ils la remplacent. Mais ils ont beau changer de figures, et remplacer l'émanation par l'irradiation, et faire de Dieu tour à tour une source et un foyer, ce sont des images et des métaphores, qu'il est presque puéril

d'ériger en doctrine. Que le monde émane de Dieu comme la chaleur émane de la flamme, ou comme l'eau s'écoule d'un vase trop plein, voilà ce que l'on substitue à la création : grande découverte ! et qui met bien le sens commun à l'aise ! Ce vase, et cette eau qui en découle, forment en effet une image très-nette; mais ce qui est un peu plus difficile, c'est d'en faire l'application, et de comprendre que l'eau qui sort de ce vase n'y soit pas avant d'en sortir, ou ne cesse pas d'y être après en être sortie.

Ce n'était pas la peine de tant insister sur l'incompréhensibilité de la création, pour arriver à une hypothèse tout aussi incompréhensible, qui double l'importance de toutes les difficultés, et qui, de plus, contient des contradictions si palpables. En vérité, pour rendre leur hypothèse plausible, les panthéistes devraient y joindre l'hypothèse de Berkeley. Berkeley est un sceptique d'une espèce particulière, qui admet la raison et ses lois, et qui même ne rejette pas absolument l'expérience; mais qui, dans la difficulté de comprendre la réalité des corps, suppose que Dieu nous a créés pour croire qu'il y a des corps et des lois qui régissent les corps, bien qu'il n'existe rien de tel dans la nature. Ainsi, par exemple, je crois voir cette table devant moi, je crois la toucher; j'affirme qu'elle est carrée, de couleur brune, etc. Rien de tout cela n'est véritable. Il n'y a ni forme carrée, ni couleur brune, ni objet résistant, puisque les corps ne sont pas; mais nous rêvons que cela existe, et par la volonté de Dieu, tous les hommes sont dupes de leur rêve. Les panthéistes sont obligés d'en venir là, et de dire que nous rêvons les corps, et que Dieu nous rêve. Cela est un peu plus compréhensible que l'émanation, parce qu'un rêve n'a besoin pour exister que d'un rê-

veur, et aussi parce que toute l'existence d'un rêve est dans le rêveur. Admettons le panthéisme à ce prix, et représentons-nous l'être parfait obligé de rêver toutes ces imperfections. Abdiquons nous-mêmes entre les mains des disciples de Spinoza notre réalité, et consentons à devenir moins qu'un rapport, moins qu'un phénomène. Mettons ce monde, avec ses soleils, au-dessous de l'importance d'une bulle de savon. *Ægri somnia.*

Pour s'être montrés hautains et exigeants au début, et pour avoir refusé à la raison humaine le droit de s'arrêter à de certaines limites, les panthéistes arrivent à nous faire descendre bien bas. Mais ce n'est pas seulement en métaphysique qu'ils nous ravalent ainsi; après nous avoir enlevé notre substance, ils nous ôtent la liberté. Toute la personne humaine disparaît, absorbée, emportée, anéantie.

Il est permis aux panthéistes de penser que c'est peu de chose d'enlever à l'homme sa liberté; mais il nous est permis de dire à notre tour que, suivant nous et suivant l'immense majorité de ceux qui réfléchissent, obliger une école à se proclamer elle-même fataliste, c'est l'obliger à souscrire sa propre condamnation. Nous n'aurions pas besoin d'insister, car la logique et l'histoire prouvent également que la liberté ne peut pas subsister dans l'hypothèse panthéiste; mais il est toujours bon de méditer et d'approfondir de telles conséquences.

Comment les panthéistes pourraient-ils admettre la liberté dans l'homme, puisqu'ils ne l'admettent pas en Dieu?

Si le monde est en Dieu, il faut bien qu'il soit nécessaire, et que tout en lui soit nécessaire; car si le monde n'avait pas été, ou s'il avait été, dans une seule de ses

parties, différent de ce qu'il est, la nature de Dieu même serait changée, ce qui est absurde. Ainsi, il n'y a de liberté ni en Dieu, ni dans le monde. Le mot de liberté, dans les écoles panthéistes, ne représente qu'une négation et ne correspond à aucune réalité.

Il suffit, pour s'en convaincre, d'écouter Plotin et Spinoza.

Plotin dit que Dieu est libre, parce que, ne pouvant pas faire le mal, il fait toujours le bien sans effort[1] : et que l'homme peut devenir libre, parce qu'il peut devenir analogue à Dieu par l'anéantissement des mauvaises passions[2].

Selon Spinoza, l'homme libre est celui qui désire directement le bien et vit suivant les seuls conseils de la raison[3].

1. Ἀτοπώτερον ἂν γίγνοιτο αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἀποστερεῖν τοῦ αὐτεξουσίου, ὅτι ἀγαθὸν, καὶ ὅτι ἐφ' ἑαυτοῦ μένει, οὐ δεόμενον κινεῖσθαι πρὸς ἄλλο, τῶν ἄλλων κινουμενων πρὸς αὐτὸ, οὐδὲν δεόμενον πρὸς οὐδενός. « C'est le comble de l'absurdité que de ne pas accorder la liberté à Dieu, puisqu'il demeure immobile en lui-même, et que tous les êtres tendent vers lui, sans qu'il tende jamais vers aucun être, et sans qu'il ait besoin de rien ni de personne. » Plotin, *Ennéade* VI, liv. VIII, § 7.

2. « Τῷ δὲ διά νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθερῷ των παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν. « Nous appellerons libre celui qui, par l'effort de l'intelligence, s'est délivré des passions du corps. » Plotin, *Ennéade* VI, liv. VIII, § 3. Voy. Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. Ier, p. 468 et suiv., p. 574 et suiv.

3. « *Prop.* 17. Dieu agit par les seules lois de la nature, et sans être contraint par personne. *Démonstration.* C'est de la seule nécessité de la nature divine, ou en d'autres termes des seules lois de cette même nature, que résulte une infinité absolue des choses, comme nous l'avons montré dans la proposition 16; et il a été établi en outre, dans la proposition 15, que rien n'existe et ne peut être conçu sans Dieu. mais que tout est en Dieu; par conséquent, il ne peut rien y avoir hors de Dieu qui le détermine à agir ou qui l'y contraigne; d'où il suit qu'il agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne, ce qu'il fallait démontrer. » Spinoza, *Éthique*, Ire partie; traduction de M. Émile Saisset, t. II, p. 22.

Pour l'un et pour l'autre, la liberté ne suppose pas la lutte, mais l'impossibilité de lutter, par l'absence ou l'anéantissement du principe mauvais.

Supposons que Plotin ou Spinoza admettent pour un instant la liberté telle que nous l'entendons, c'est-à-dire qu'ils donnent à l'homme le pouvoir de faire une action qui dépende uniquement de la volonté humaine : quelle sera la conséquence de ce dogme?

La conséquence, c'est que, par la seule possession de la liberté, l'homme sera supérieur à Dieu.

En effet, Dieu n'étant pas libre, ne peut modifier ni sa substance, ni les lois du monde, ni les phénomènes du monde. Ce que Dieu ne peut pas, l'homme le peut : il introduit dans le tout un élément qui n'est pas réglé par l'ordre immuable, et qui ne dépend que du caprice humain.

Nous disons que deux choses sont distinctes, quand nous pouvons nous former une idée à part de chacune d'elles, sans cependant imaginer qu'elles puissent subsister dans cet isolement; et nous disons que deux choses sont séparables, quand nous pouvons les concevoir comme existant et subsistant isolées l'une de l'autre.

Ainsi, par exemple, l'idée de la statue est distincte et inséparable de l'esprit du sculpteur, tandis que la statue en est à la fois distincte et séparée.

Eh bien! Dieu est le sculpteur : le monde est-il l'idée, ou la statue?

Non-seulement pour toutes les raisons que nous avons dites, le monde est la statue; mais nous, qui faisons partie du monde, nous sommes aussi des statues. Nous n'existerions pas sans Dieu, qui est notre cause,

mais nous existons hors de lui; et la preuve, c'est que nous sommes libres.

La statue a en elle-même tout ce qu'il faut pour exister, à la seule condition d'avoir été produite. Elle a nécessairement une cause étrangère, mais elle est incontestablement étrangère à sa cause. Elle a donc une existence individuelle; elle a une substance qui lui est propre.

Comment ce qui est vrai de ce marbre ne serait-il pas vrai d'un être qui se modifie lui-même librement? Non-seulement je me conçois comme existant à part, mais je sens que je puis entrer en lutte contre les autres êtres. Quoi! je lutte contre eux, et je ne ferais qu'un avec eux? Étant reconnu libre, je suis, par définition, l'auteur unique des phénomènes qui se passent en moi; et pourtant, s'il fallait en croire les panthéistes, je ne serais pas un individu, une substance, une force!

Non, cela est contraire au bon sens et à l'évidence. Moi, libre, je suis une force. Ainsi, il y a deux forces: Dieu, et moi. L'unité panthéistique est détruite.

Exaltez à plaisir la différence qui sépare la force absolue de la force relative, la force qui se suffit à elle-même de la force empruntée et limitée, vous n'en direz jamais plus, ni même autant que les défenseurs de la création. Nous sommes les premiers à reconnaître que l'homme ne peut se passer de Dieu; mais il peut lutter contre Dieu, et par conséquent il en est séparé. Comme il suffit d'un brin de paille contre l'athéisme, il suffit, contre le panthéisme, d'un seul acte libre.

Eh! qu'avons-nous besoin de tant de raisonnements? Jamais, tant que je me sentirai libre, vos théories sur la création n'auront la force de me faire oublier que je suis une personne, et conséquemment une substance.

Concluons que le panthéisme est nécessairement condamné à être fataliste. C'est une doctrine de mort.

Les panthéistes s'efforcent de faire rouler toute la question entre eux et nous sur la substance. Comment ne voient-ils pas que l'existence de la liberté humaine est tout aussi difficile à concilier avec l'unité de Dieu? Ce ne sont pas là deux questions, c'est une question unique. Puisque les panthéistes craignent de limiter la substance de Dieu par la coexistence d'une substance étrangère, ils doivent craindre aussi, pour les mêmes motifs, de limiter sa puissance par la coexistence d'une autre puissance. Peu importe qu'on suppose en dehors de Dieu une substance ou une force libre. Ou plutôt de ces deux idées, une substance et une force libre, la plus claire, la plus déterminée, celle qui nous donne le mieux la notion d'une réalité séparée, d'une existence individuelle, c'est la seconde. Je puis, à la rigueur, confondre tout le reste; mais je ne saurais jamais confondre dans un seul tout deux libertés luttant l'une contre l'autre.

Non-seulement le panthéisme exclut la liberté; il nous ôte du même coup l'immortalité de l'âme[1].

Spinoza nous dit bien que notre âme est éternelle; que celui dont le corps est propre à un grand nombre

1. « Et quoniam mens est hominis pars una, locoque
« Fixa manet certo, velût aures atque oculi sunt,
« Atque alii sensus, qui vitam cunque gubernant :
« Et veluti manus atque oculus naresve, seorsum
« Secreta a nobis nequeant sentire neque esse,
« Sed tamen in parvo liquuntur tempore tabi :
« Sic animus per se non quit, sine corpore, et ipso
« Esse homine,...»
Lucrèce, liv. III, v. 547 et suiv.

de fonctions a une âme dont la plus grande partie est éternelle. Mais cette éternité dont il me leurre n'est pas l'éternité de la personne. Tout en moi fait obstacle à Spinoza, ma conscience, ma liberté, tout ce qui me distingue, tout ce qui me sépare. Il ne sauve de la mort que ma substance, qu'il absorbe dans la substance universelle. Le moi périt, c'est-à-dire l'identité vivante.

Spinoza, en définitive, malgré la belle langue dont il dispose, malgré la forme régulière et précise de son exposition, accumule les équivoques, parce qu'il est en contradiction avec l'opinion commune et avec le langage. Nous l'avons entendu proclamer la liberté, en jouant sur le mot, dans le temps où il la niait. C'est par une autre équivoque qu'il parle de l'éternité de notre âme. Il est clair, nous le reconnaissons, que le pouvoir d'anéantir est du même ordre que celui de créer, et que dans un système qui nie la possibilité de la création, la possibilité de l'anéantissement ne saurait être admise; ainsi, dans le système de Spinoza, mon âme ne saurait périr : rien ne périt, tout se transforme. Mais cette transformation est tout mon effroi. La mort, qui ne détruit pas ma substance, détruit mon identité. Est-ce donc là se survivre? Spinoza pourrait dire avec autant de raison que mon corps aussi est éternel. Du moment que mon âme ne se souvient plus d'elle-même, je ne m'intéresse pas plus à son éternité qu'à la poussière de mon cadavre.

Nous enfermons les panthéistes dans ce dilemme : Vous prétendez que Dieu et le monde sont distincts sans être séparés; c'est-à-dire, en termes précis, qu'ils ne font qu'un par l'unité de la substance. Mais dans cette connexion nécessaire de deux termes opposés, dont l'un

représente le parfait et l'immuable, l'autre l'imparfait et le mobile, quelle part faites-vous à Dieu, et quelle part au monde? De quelque côté que vous vous tourniez, vous êtes perdus: car, si vous insistez sur la plénitude de la réalité divine, le fantôme du monde s'évanouit, Dieu reste seul; si, au contraire, c'est la réalité du monde qui occupe votre pensée, Dieu ne joue plus dans votre système que le rôle d'une abstraction. Donc vous n'êtes au fond qu'un compromis sans franchise et sans netteté entre l'éléatisme et l'athéisme.

On a beau dire, pour défendre les panthéistes, qu'ils sont mystiques, c'est-à-dire qu'ils sacrifient le monde à Dieu. Nous leur saurions gré, en effet, si placés entre l'absurdité mystique de l'éléatisme et l'absurdité matérialiste de l'athéisme, ils savaient choisir la moins odieuse. Nous reconnaîtrons volontiers que Plotin, et même Spinoza, penchent vers le mysticisme. Cela donne plus d'éclat à leurs systèmes, sans leur donner plus de vérité, plus de solidité. Mais de nos jours, c'est l'athéisme qui est au fond de la plupart des doctrines panthéistes. Nous ne sommes plus au temps de Parménide d'Élée, qui niait le monde, ni même à celui de Plotin, qui regardait le monde comme un fantôme, et le traitait avec dédain. L'expérience aujourd'hui, la sensation ne permettent plus qu'on les oublie. C'en est fait des chimères idéalistes. Le monde des sens, celui de la conscience s'imposent avec une irrécusable autorité. Parmi les hommes qui se laissent séduire par le panthéisme, il y en a bien peu qui voulussent abandonner le dogme de la liberté humaine; il n'y en a pas qui consentissent à n'être qu'un phénomène, à ne voir dans le monde que des apparences. Bon gré mal gré, c'est à la réalité du

monde qu'ils donnent la préférence ; et c'est par conséquent à l'athéisme qu'ils inclinent.

Voilà donc un système qui, parce que nous ne comprenons pas la création, nous propose de croire que tout émane de Dieu comme l'eau sort du vase, ou le rayon du foyer lumineux; qui, de peur de souiller la pureté divine en supposant que Dieu a créé un monde imparfait, identifie Dieu et le monde, et fait de l'imperfection même une partie de la perfection ; qui d'abord nous refuse le droit de supposer que Dieu a pu songer au monde, le désirer, le vouloir, sans perdre son immutabilité, et qui, pour conclusion, place le monde éternellement mobile dans la pensée même et dans la substance de Dieu ; qui se défend d'admettre que Dieu ait créé des êtres malheureux ou méchants, et considère tous les vices et tous les malheurs comme les phénomènes de la substance divine : système, à entendre ses partisans, seul capable de sauver la grandeur de Dieu, la dignité de l'homme et les droits de la raison, et qui aboutit à confondre Dieu avec une obscure et inintelligible substance universelle, à priver l'homme de son avenir, de sa liberté, de sa personnalité ; à forcer la raison d'admettre des doctrines contradictoires ; tout cela, pour n'avoir pas accepté, au début de la science, la supériorité de Dieu sur nous. Car voilà toute l'origine de tant de contradictions et de tant de chutes!

Hélas! nous trouvons pourtant assez de motifs, en nous regardant, de limiter notre raison pour la sauver. Souveraine et puissante quand elle se contient dans sa sphère, elle tombe, dès qu'elle en sort, dans des impossibilités et des paralogismes. Elle est faite pour en-

chaîner fortement toutes les conséquences à un premier principe, et pour accepter ce premier principe sans le démontrer; pour expliquer l'une par l'autre toutes les parties du monde et le monde lui-même par le Créateur, mais à la condition d'adorer le Créateur, sans chercher à le comprendre. Il s'en faut tant qu'elle puisse prouver le premier principe ou comprendre le premier être qu'elle n'a le pouvoir d'expliquer le reste qu'à la condition de reconnaître l'incompréhensibilité du Dieu sur lequel reposent la science et le monde.

Les panthéistes veulent tout comprendre, même la nature de Dieu, et c'est pour cela qu'ils ne comprennent rien. Nous croyons que la nature de Dieu est incompréhensible à l'homme, et, cela admis, nous expliquons tout le reste.

Soutenir que tout peut être prouvé, c'est ignorer ce que c'est que la preuve. Toute preuve repose sur un principe, et tout principe sur un autre principe qui le fonde. Donc il y a un principe premier, qu'il faut admettre sans preuve, ou toute la logique n'est qu'un cercle vicieux. De même, nous pouvons contrôler nos facultés l'une par l'autre; mais il faut bien dire avec Descartes : « Je pense, donc je suis; » et par conséquent subir, sans la prouver, l'autorité de la conscience. Cela, dit-on, est humiliant pour l'homme. Oui, si l'homme a cru qu'il était Dieu.

Prétendre que l'être souverain par lequel existent tous les êtres est compréhensible, et par conséquent analogue aux êtres qu'il produit, c'est sentir le besoin d'expliquer le monde, et se refuser les moyens de l'expliquer. Pourquoi admettons-nous l'existence de cet être

souverain, soit qu'on l'appelle Dieu ou la substance universelle? Parce qu'il n'y a rien dans le monde qui se soutienne soi-même. Ne donnons donc pas à la base la fragilité des êtres que nous voulons y asseoir. Nous nous passerons aisément d'un Dieu analogue à ce qu'il produit. Ce Dieu humain n'est que le premier anneau d'une chaîne. Et votre monde, et votre pensée sont emportés dans le vague, jusqu'à ce que vous nous donniez en dehors du monde un point fixe, sans analogie avec le reste, qui soit la cause et le fondement de tout le reste.



DEUXIÈME PARTIE

LA PROVIDENCE



DEUXIÈME PARTIE.

LA PROVIDENCE.



CHAPITRE PREMIER.

DÉMONSTRATION DE LA PROVIDENCE.

« Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.
« Dies diei eructat Verbum, et nox nocti indicat scientiam.
« Non sunt loquelæ, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. »
Psaume XVIII, vers. 2, 3, 4.

Ce qui importe à l'homme par-dessus tout, c'est de savoir si Dieu s'occupe de lui. Sans cette conclusion entrevue, les problèmes que nous venons de traverser perdraient une partie de leur puissance sur les âmes. Ce n'est pas seulement pour donner un fondement à la métaphysique que nous avons besoin de Dieu; c'est pour donner une espérance et une consolation à la vie.

La Providence est le gouvernement direct de Dieu dans le monde et dans l'homme. Il semble que pour la démontrer on n'ait besoin que de regarder autour de soi, et de trouver partout des traces de sagesse et de

bonté, comme il suffit pour juger des lois d'un pays de voir les citoyens paisibles, l'industrie florissante, les arts honorés[1]. Depuis l'origine de la philosophie, on a construit des systèmes sur ce fondement. Tandis que les métaphysiciens entassent les formules et s'épuisent à chercher dans la nature de Dieu le secret du monde, entreprise téméraire pour la faiblesse humaine, des philosophes plus modestes se contentent d'étudier les merveilles de la nature; de montrer comment l'immense variété des phénomènes sort régulièrement de l'uniformité des lois; d'expliquer le mal en prouvant qu'il ne vient pas de Dieu, mais de l'ignorance ou de la malignité des hommes, et qu'il est nécessaire pour produire un plus grand bien. Tout leur est bon, la science la plus profonde et les notions les plus usuelles et les plus vulgaires. Il n'y a pas un usage dans nos mœurs, pas un sentiment dans nos cœurs, pas une notion, si vague qu'elle puisse être, dans l'esprit d'un enfant ou d'un homme peu éclairé, pas une découverte dans les sciences, pas un chef-d'œuvre dans les arts, qui ne leur serve à s'élever à Dieu. Ils font, de la description minutieuse de la créature, un hymne à la louange du Créateur. Loin de partager la sombre et ardente exaltation des mystiques qui, dans leur amour de la perfection idéale, oublient ou méprisent le monde, c'est en admirant le monde, au contraire, c'est en l'aimant, qu'ils apprennent à aimer Dieu. Leur science n'est ni exigeante, ni ardue : tout est uni chez eux, tout est simple, tout est bienveillant, tout est dans les voies ordinaires de la na-

1. « Quis potis est dignum pollenti pectore carmen
« Condere, pro rerum majestate? »
Lucrèce, liv. V, v. 3 et 2.

ture. Ils ont un langage qui ne demande pas d'effort pour être entendu, et ils se glorifient avec raison de parler à l'esprit et au cœur de la foule : tendres et bienfaisants philosophes, âmes d'élite qu'on ne peut rencontrer sans les aimer, et dont on ne peut lire les ouvrages sans une secrète et douce émotion. On dirait que, par une grâce spéciale, ceux qui consacrent leur vie à nous apprendre l'amour de Dieu, sont eux-mêmes les plus dignes d'amour et les plus aimés parmi les hommes.

A Dieu ne plaise que nous voulions détourner personne de ces études qui sont à la fois une démonstration, une exhortation et une prière! C'est une sainte et salutaire pensée que de s'attacher ainsi à pallier le mal, à exalter le bien, à reconnaître partout la main de celui qui, étant le créateur du monde, veut aussi en être appelé le père. Rien n'est plus doux à contempler que ces âmes inclinées à l'indulgence, dont la sympathie est toujours prête et toujours sincère, qui voient le mal sans s'y attacher, et se sentent emportées comme par un vol vers tout ce qui est bien et tout ce qui est beau ; âmes naïves, compatissantes, généreuses, faites pour sentir le bonheur et pour le répandre, imprudentes quelquefois, trompées souvent, et fières encore d'être trompées quand leur erreur vient d'avoir trop présumé des autres hommes. Laissons ces privilégiés de l'amour nous raconter leur monde enchanté, où tout est grand, beau, utile, bien ordonné, où il n'y a pas de monstres, où il n'arrive pas de catastrophes. Laissons-les oublier les grandes injustices de l'histoire, et suivre d'un œil charmé le progrès continu des arts, des lettres, de la civilisation, de l'honnêteté publique. Laissons-les croire que tous les hommes naissent bons et vertueux, et que le vice n'est jamais qu'une exception et un malheur.

Leur illusion, si c'en est une, est plus près de la vérité que le désenchantement des autres. Il y a dans le monde assez de grandeur et d'harmonie, il y a dans l'histoire assez de justice, et surtout il y a dans nos cœurs assez d'élan vers le bien, assez de force, pour expliquer, pour justifier leur enthousiasme. De même qu'en montant sur des sommets très-élevés on n'aperçoit plus la fange des chemins, on échappe ainsi à la vue du mal dans le monde, dans l'histoire, dans le cœur de l'homme, lorsqu'au lieu de s'abîmer dans les détails, on accoutume son esprit à voir au loin, à regarder de haut. C'est pour cela qu'il y a de la beauté dans tout ce qui est grand ; et pour le dire ici, c'est pour cela que la science des abstractions, la métaphysique, lorsqu'on la pousse un peu loin et qu'on sait la comprendre, produit dans l'âme les mêmes effets que la grande poésie.

Les objections qu'on élève contre la démonstration de la Providence faite sous cette forme, portent plutôt sur les exagérations des optimistes que sur le fond même de la thèse qu'ils soutiennent.

Êtes-vous bien sûrs, leur dit-on, de cette perfection universelle ? Le monde est si vaste pour notre faiblesse, le nombre des êtres qu'il contient si immense, que les plus longues énumérations laissent la pensée indécise, tant il reste encore à connaître après ce qu'on nous montre ! De tant de sciences diverses dont se compose la science, qui peut se vanter d'en savoir plus d'une ou deux, et de les savoir à fond ? La plupart des sciences n'en sont, pour ainsi dire, qu'à leur commencement ; on les traverse à force de peine, et, lorsqu'on a appris tout ce qu'elles enseignent, on découvre au delà un horizon à perte de vue, du travail pour des milliers de généra-

tions. Quand même il se pourrait qu'un seul esprit en une seule vie parcourût toutes les sciences, toutes les sciences réunies ne nous expliqueraient qu'un bien petit coin de l'univers. Depuis deux mille ans que nous travaillons, nous avons fait beaucoup, si nous comparons la science actuelle à ce qu'elle était sous Thalès et Pythagore : combien peu, si nous mettons les secrets arrachés à la nature en balance avec ceux qu'elle recèle encore dans son sein[1] ! Cette condition de la science humaine ne doit pas nous décourager de chercher; mais elle peut à bon droit nous détourner de résumer et de conclure. Hélas! quand il sera prouvé que tout ce que nous connaissons est bon, il en résultera tout au plus un préjugé pour la bonté de tout le reste.

Non-seulement nous sommes limités dans l'étendue de nos connaissances; mais ne le sommes-nous pas dans leur nature? Nous connaissons peu de chose : connaissons-nous réellement ce que nous croyons connaître? Ce n'est pas ici un argument de scepticisme, tant s'en faut; mais le besoin de savoir, l'orgueil humain, et sa sœur, la frivolité humaine, l'habitude d'accepter comme expliqué ce qui est seulement familier, ne nous portent-ils pas à chaque instant à prendre des comparaisons pour des démonstrations, des préjugés pour des connaissances? Quelquefois c'est par résignation qu'on se contente de peu, et plus souvent c'est par ambition. Il n'est pas aisé de persuader à un chimiste qu'il ignore la nature de la matière, à un physicien qu'il ignore la nature de l'étendue, à un philosophe que Dieu est incompréhensible. Les doctrines les plus puériles ont été gra-

1. « Quota pars operis tanti nobis committitur? » Sénèque, *Quest. nat.*, liv. VII, chap. xxx.

vement enseignées par des hommes de génie dans des écoles illustres. Nous parlons au passé par respect humain. L'histoire ne nous dispense que trop, par des exemples éclatants, de faire la guerre aux écoles contemporaines. Lisons dans Xénophon l'énumération des merveilles par lesquelles Socrate prouvait de son temps la Providence : la plupart de ces merveilles sont des erreurs qu'une science plus haute a fait disparaître. N'allons pas si loin; prenons un livre qui nous a tous charmés dans notre enfance : sans être devenus bien savants, nous ne pouvons plus lire le *Spectacle de la nature* de l'abbé Pluche. Nous sentons trop combien sa science est incertaine. Nous mesurons avec effroi la tâche qu'il s'est donnée de démontrer que tout est bien dans le monde. Buckland lui-même, le dernier venu, le plus savant parmi ces ennemis du mal, trébuche à chaque pas. Sa science a trente ans : elle a bien vieilli ! Et lui-même, dans sa ferveur, il est bien près quelquefois de nous faire sourire. On lui objecte que le loup mange les moutons : l'objection est plus grave qu'elle n'en a l'air ; elle est fort générale, et nous nous mangeons tous un peu les uns les autres dans ce monde. Or, que répond l'excellent homme ? Ils les mangent sans doute, dit-il, « et c'est en cela qu'éclate la bonté de la Providence ; » car les moutons sont presque toujours mangés lorsqu'ils sont encore gras, jeunes et bien portants. Ils échappent ainsi à la maladie et à la vieillesse. Si les moutons étaient raisonnables et qu'ils connussent l'avenir, ils béniraient en mourant « leurs bienfaiteurs carnivores. »

Pendant que les apologistes tournent à la déclamation ou se repaissent de puérilités, d'autres esprits, dans des buts très-divers, s'épuisent en efforts pour faire ressortir tout ce qu'il y a d'imparfait, d'inachevé, de contra-

dictoire dans le monde. Ils n'ont pas moins de bonne foi dans leurs plaintes, que Pluche ou Buckland dans leurs apologies. Ces deux sortes d'esprits forment pour ainsi dire deux courants opposés de la littérature : ici les *Idylles* de Gessner, là les *Nuits* d'Young. On est plus heureux, plus consolé quand on lit les premiers, mais il est difficile de ne voir dans les seconds que des sophistes. On se surprend soi-même dans les contradictions les plus flagrantes, tantôt dans l'optimisme le plus prononcé, tantôt dans un dénigrement universel. Il est étrange que ces deux séries d'arguments nous soient aussi familières l'une que l'autre, et que, suivant la disposition du moment, nous choisissions celle à laquelle il nous plaît de croire, sauf à l'abandonner quand nos impressions seront différentes. On serait tenté de conclure au premier abord qu'il n'y a dans tout cela que du sentiment et de la poésie, mais rien de véritablement scientifique.

Ces objections sont considérables ; et pourtant, quelle qu'en soit la force, personne ne peut nier que l'étude approfondie de la nature ne produise un sentiment d'admiration pour le Créateur. Il y a là comme une évidence de fait, qui triomphe de tous les raisonnements. Il ne faut pas, après tout, tant de science pour admirer. Dieu a voulu que la beauté de son œuvre fût manifeste, même pour les ignorants et les simples. Il suffit d'ouvrir les yeux. Une science plus haute, en rectifiant et en étendant nos idées, nous découvre de nouvelles analogies, de nouvelles splendeurs ; elle ajoute à notre foi loin d'y retrancher. On ne doit pas dire : « Ne nous hâtons pas d'admirer, car notre science est trop incomplète ; » mais bien : « Nous admirons le monde que nous connaissons

si peu, quelle serait notre admiration si nous le connaissions davantage ! » Toute la faute des optimistes est dans leur excès. C'est à force de vouloir tout prouver, que trop souvent ils ne prouvent rien. Pourquoi prendre tant de souci ? Au lieu d'avoir la prétention d'expliquer tout le mal et de le transformer en bien, qu'on se borne à soutenir que le bien, c'est-à-dire l'ordre, car dans le monde le bien et l'ordre ne font qu'un, l'emporte sur le désordre et le mal, et qu'il l'emporte, non d'une façon contestable, mais dans une proportion presque infinie : aussitôt les preuves abondent, l'observation la plus vulgaire, la plus superficielle fournit de très-solides et très-nombreux arguments, et toutes les sciences viennent concourir à achever la démonstration. Et en effet, quel est le but suprême de la science ? N'est-ce pas d'expliquer, de coordonner ? N'est-ce pas de remplacer la variété des effets par l'unité des lois ? N'est-ce pas de détruire les obstacles qui s'opposaient à la puissance humaine, et de les transformer en secours ? Le monde expliqué par la science, compris dans son fond, ramené à ses lois suprêmes, amélioré, fécondé, dompté, discipliné, devient le royaume de l'homme, après avoir été sa prison ; et là où l'ignorant croyait avoir le droit de gémir et de se plaindre, le vrai savant ne peut plus qu'admirer et bénir. L'existence d'un plan magnifique et la présence d'un ouvrier tout-puissant lui deviennent manifestes. Il voit le mal sans effroi, parce qu'il ne demande pas à la créature une perfection qui ne saurait appartenir qu'au Créateur.

Après avoir ainsi rapproché le but de nos efforts pour le rendre plus accessible, nous demandons d'abord la preuve de la Providence à la nature inanimée.

L'existence de la science prouve à elle seule, sans entrer dans les détails, que le monde est régulier et bien organisé. Qu'est-ce que la science? C'est la connaissance des lois générales. S'il n'y a pas de lois, il n'y a pas de science. Ainsi on doit admettre que, du moment que la science existe, tout est dans l'ordre.

Si l'on objecte que ces lois sont fatales, nous répondrons d'abord que cette nécessité ne leur vient pas d'elles-mêmes, car l'infini seul est nécessaire en vertu de sa définition, et ensuite qu'il y a des lois à la fois réelles, immuables et non nécessaires. Que tout ce qui commence d'exister ait une cause, cette loi est nécessaire. Que tous les corps gravitent vers le centre de la terre, cette loi n'est pas nécessaire; elle n'en est pas moins une loi. Cette seconde loi, qui pourrait ne pas être, a été établie avec volonté et intelligence par le Créateur du monde.

N'y a-t-il de lois, c'est-à-dire d'ordre, que pour un certain nombre de cas et pour un certain nombre d'êtres? La question même est absurde. Il y a des lois que nous ignorons, mais tout a une loi. Ce que nous appelons désordre est proprement une dérogation à des lois connues, qui a lieu en vertu d'une loi inconnue. Au début d'une science, on dit : « Je vais chercher la loi de ces phénomènes; » on ne dit pas : « Je vais chercher si ces phénomènes ont une loi. » Puisque tout dans la nature dépend d'une loi, puisque tout est régulier, il s'ensuit invinciblement qu'il y a plus de bien que de mal dans la nature. Nous voyons clairement le bien; rien ne nous prouve que le mal soit réel. Il se peut que nous appelions mal ce qui nous paraîtrait bien si notre science était plus étendue. Non-seulement cela se peut, mais cela est probable. Si nous ne disons pas que cela

est certain, c'est afin de n'affirmer que ce qui est d'une évidence immédiate.

Il faut encore remarquer que tout ce qui a une loi a un but; car si la loi ne servait pas à quelque chose, elle serait une pure généralisation, sans aucune réalité. Ainsi, par exemple, si je ne connais pas la loi des phénomènes que je veux retenir, je puis créer un principe arbitraire de classification pour aider ma mémoire : ce procédé artificiel me soulage en effet, il est quelque chose pour mon esprit, puisqu'il est une méthode; il n'est rien pour les objets que j'ai classés; il n'en fait pas partie, il ne les modifie pas. Les lois de la nature ne sont pas de cette sorte; elles sont la coordination vers un but réel de tout ce qui tombe sous la loi. Dire que tout est réglé ou que tout est utile, c'est exprimer deux fois la même pensée. Quand nous affirmons qu'il n'y a pas de place dans le monde pour le hasard, cela veut dire que tout mouvement est réglé par une loi et ordonné vers un but.

Toute science a pour résultat de démontrer cet axiome, que tout est réglé et que tout est utile; mais on se passerait de démonstration. Cet axiome résulte de la science, et en même temps il la précède; bien plus, il l'engendre. C'est parce que nous croyons au but et à la loi que nous nous mettons à l'œuvre pour les découvrir. Nous avons une passion innée pour chercher le secret, ou, ce qui revient au même, le principe des choses. Donnez à un enfant un automate, une montre : d'abord il la regarde; le mouvement extérieur, le résultat suffit à sa curiosité; puis il cherche le pourquoi, et, à ce moment-là, il la brise. Le savant ne fait pas autre chose. Son jouet est le monde. Le secret qu'il cherche, c'est

celui de la création. Il s'attache presque toujours à un être, à une classe d'êtres ; il circonscrit sa curiosité, parce que, s'il s'attaquait à l'ensemble du monde, la grandeur de la matière l'écraserait; mais une fois parqué dans la spécialité qu'il s'est choisie, il a l'ambition de la parcourir dans tous les sens, de n'y rien laisser d'inexploré. Il commence par observer et par décrire, puis il classe; puis cette connaissance extérieure ne lui suffit plus, et c'est alors qu'il brise son jouet pour surprendre dans son fond le secret de la vie. Plus il voit, plus il veut voir. Le savant est insatiable, parce que sous chaque problème résolu il pressent un nouveau problème. Il est comme un voyageur qui gravit une colline dans l'espoir de découvrir un horizon, et qui, cet horizon conquis, veut en apercevoir un autre au delà; ce qu'il connaît ne lui sert qu'à désirer de connaître. Quand le dialecticien commence à s'élever au-dessus de terre, il ne possède encore que les lois générales les plus voisines des phénomènes; il faut qu'il opère sur ces lois, comme tout à l'heure il opérait sur les phénomènes qui en dépendent; qu'il s'élève péniblement à des lois supérieures plus générales, et, de lois en lois, à la loi suprême qui explique les autres parce qu'elle les contient dans une synthèse magnifique. Qui le soutient dans cette marche? Une sorte de vision anticipée de l'harmonie universelle : hypothèse au début, doctrine au dernier moment.

Pendant que l'on pense à cette œuvre collective, à la fois diverse et unique, commencée il y a deux mille ans et qui se poursuit sans relâche, il semble que l'on voit à l'œuvre tous ces artisans de la science humaine. L'un cueille les plantes, les dessèche, les classe; l'autre fouille la terre pour en extraire les minéraux. Un autre

décompose les corps, afin d'arriver aux corps simples, qui sont la forme la plus immédiate de la substance étendue. Il passe sa vie sur les fourneaux, avec ses creusets, toujours émerveillé, toujours appelé. Peut-être en chemin rencontre-t-il la fortune ou la gloire; mais ce qu'il cherche, c'est la science. Le jour où il s'arrête pour jouir, son cœur est mort. Pour arriver à cette conquête sur le secret de Dieu, qu'il écrira en une page, qu'il résumera en une ligne, il donne sa jeunesse, sa santé, il risque sa vie, et il n'a pas même la conscience de son sacrifice. Il y en a qui partent résolûment de leur pays à l'âge où l'on aime. Ils quittent tout pour des contrées désertes. Ils font des mille lieues sans trouver un sentier tracé. Ils passent les fleuves à la nage. Ils échappent par miracle aux bêtes féroces. Ils vivent des années dans la solitude, ou avec des sauvages. Ils mourront peut-être dans ces déserts, sans laisser un nom; mais peut-être aussi rentreront-ils dans la société civilisée en lui apportant un monde. Quand Dieu envoie une peste à la terre, deux sortes d'hommes accourent dans les hôpitaux : ceux-ci pour consoler et secourir, ceux-là pour apprendre : héros de l'humanité, héros de la science. Tous ces hommes, depuis Thalès jusqu'à nous, et depuis nous jusqu'à la dernière postérité, ces voyageurs dans leurs déserts, ces médecins dans leurs amphithéâtres, ces chimistes dans leurs laboratoires, ces marins dans leurs montagnes de glaces, ce sont des frères par l'unité du but qu'ils poursuivent. Le monde s'éclaire par eux, la science se fait, l'ignorance s'enfuit. Chaque jour quelque chose s'échappe de leurs mains pour éclairer le vulgaire, pour le consoler, pour le nourrir. Nous dépendons d'eux corps et âme, nous vivons par eux. Nous avons beau les ignorer ou les calomnier, qu'importe? Ils sont la pensée

de l'humanité, ils sont le progrès. Socrate boit la ciguë, Aristote est contraint de se tuer, Platon est vendu, Zénon n'est qu'un jardinier ; Épictète est esclave : voilà les grands hommes de la Grèce. Cherchez ceux du moyen âge dans les cachots et sur les bûchers : Abélard, Savonarole, Christophe Colomb, Galilée. Le XVIIe siècle est déjà commencé quand les juges font brûler Giordano Bruno et Vanini. Descartes va mourir en Suède, Spinoza est proscrit, Rousseau traqué d'asile en asile. Mais le cachot, le bûcher, la proscription, comme le triomphe et les couronnes, ne sont que des accidents : le vrai, c'est la science conquise, c'est l'erreur rectifiée, c'est la méthode révélée, c'est l'horizon entrevu, la force créée. Les tyrans et la foule peuvent se liguer : leurs victoires ne sont rien. Ils écrasent l'homme : la science reste. A mesure que chacun a creusé son sillon et découvert sa parcelle d'or, le philosophe vient, qui réunit en un faisceau toutes ces richesses éparses. Il embrasse l'histoire entière, il fait son profit de toutes les sciences, il découvre l'analogie universelle, et par l'analogie l'unité. Il voit les lois différentes entre elles, sortir d'une loi plus haute qui les fonde. Il comprend qu'elles diffèrent à cause de la différence des objets, sans cesser d'être la forme d'une pensée et d'une volonté unique. Il entend, pour ainsi dire, la parole qui donne la vie au monde, et que chaque mouvement, chaque espèce traduit dans sa langue. C'est alors que la nature lui semble pleine d'unité, sous l'infinie variété de ses phénomènes. Il monte et redescend avec une égale facilité cette échelle de la dialectique, invisible à l'œil du vulgaire, et qui a la volonté de Dieu pour sommet, pour base l'immense variété des phénomènes du monde. Dans cette coordination universelle, tout s'explique, tout est utile, et par conséquent tout

est beau. Le plan de la nature lui apparaît dans son unité et dans sa grandeur, Il voit la marque de l'ouvrier divin dans l'ensemble et dans chaque détail.

La scène se complique, si l'on quitte la nature pour l'homme. C'est proprement ici que le mal fait son apparition sous sa double forme, la souffrance et la faute. Mais voyons d'abord l'unité, nous parlerons ensuite du désordre.

L'homme a une double nature : il touche le ciel et la terre. Nous l'étudierons premièrement sous son aspect le plus humble, dans ses analogies avec les créatures d'un ordre inférieur.

Voici comment la nature procède invariablement pour tous les êtres créés : d'abord, elle veille à leur conservation, puis à la conservation de leur espèce, et enfin elle leur assigne une fonction, une place. C'est ainsi qu'elle introduit dans le monde la durée, la stabilité, l'unité.

Dans le monde inorganique, elle se charge, pour ainsi dire, directement de la conservation des individus et des espèces par les lois qu'elle leur impose; mais, dans les classes d'êtres plus élevées, elle accepte les individus eux-mêmes pour auxiliaires, et place en eux quelques-uns des principes qui servent à leur propre conservation et à la propagation de leur espèce. Ainsi un arbre n'est pas seulement soumis, comme tous les autres corps, aux lois physiques de la nature. Il s'accroît, se conserve et se développe par la nutrition, il se reproduit par ses graines. Cette double puissance en fait déjà un être vivant.

La vie des animaux est bien plus complète, parce

qu'ils interviennent plus spontanément et plus efficacement dans cette double fonction de l'être organisé. Il semble que la matière brute subisse passivement la loi, que la plante développe une puissance dont toutes les phases sont fatalement réglées, tandis que la puissance de l'animal dépend, dans une certaine mesure, de cette faculté mystérieuse que nous nommons l'instinct. Ainsi, chaque fois que nous nous élevons dans la série des êtres, nous trouvons que l'individu possède en propre une plus grande somme de puissance, ou une puissance d'un ordre supérieur. Toutes les lois de la classe inférieure subsistent dans cet individu plus complet, mais combinées en quelque sorte avec une loi nouvelle, qui donne à l'être qui la contient en même temps qu'il la subit, plus d'unité et de perfection.

Le corps humain est soumis, comme les corps inorganiques, aux lois physiques qui gouvernent toute la matière. Il se développe comme la plante; il se meut comme l'animal. Mais, placé au sommet des êtres créés, l'homme possède une puissance essentiellement différente de celle de la plante ou même de l'animal, et dont le caractère propre est de disposer librement d'elle-même. De ce seul fait on peut conclure toute la nature humaine; car nul ne peut tendre volontairement à sa fin, sans la connaître et sans l'aimer. Quand même nous n'aurions pas d'autre mission dans le monde que de conserver notre individu et de propager notre espèce, il suffit que cette mission soit librement accomplie, pour que l'homme soit de toute nécessité intelligent et sensible.

Nous savons tous qu'il faut manger pour vivre, et comment le savons-nous? C'est la nature qui nous le

dit. Dans quelle langue? Dans la langue du plaisir et de la douleur. Par une douleur, elle nous avertit du besoin de manger; par un plaisir, elle nous avertit de ce qu'il faut manger. Nous apprenons bien vite qu'une nourriture insuffisante et une nourriture excessive peuvent également détruire notre frêle machine; que certains mets sont salubres, d'autres dangereux; qu'il doit y avoir entre nos repas un intervalle régulier. L'expérience nous apprend tout cela, sans le secours des médecins. Mais la nature ne se fie pas à notre expérience; elle ne se fie pas même à l'intérêt que nous avons de prolonger notre existence, et de nous préserver de la maladie. Elle se charge, par la périodicité de nos appétits, de sonner l'heure des repas; et quand ses besoins sont apaisés, elle nous annonce très-intelligiblement qu'il est temps de faire la retraite. Il est vrai que nous ne l'écoutons pas toujours; mais il l'est aussi qu'elle ne manque jamais de nous avertir.

Il est difficile de ne pas voir dans cette disposition de la nature la trace d'une sagesse prévoyante. Les vices qui compromettent notre santé sont des maladies de l'esprit avant d'être des maladies du corps; et quand la règle s'applique à un sujet libre, il ne faut pas la juger par les écarts de la liberté.

La liberté intervient plus dans les affaires de l'espèce que dans celles de l'individu. Tant qu'il s'agit de la faim ou de la soif, elle ne peut s'insurger contre la loi que dans une mesure assez restreinte; mais, dans tout ce qui a trait à l'amour, elle se montre souvent très-déréglée. L'espèce humaine périrait sans le plaisir attaché à l'amour; mais ce plaisir est si vif qu'il entraîne à des excès les âmes peu accoutumées au frein. Cependant la règle est visible, en dépit des excès, même pour ceux

qui la transgressent; et ce qui prouve combien la Providence a été vigilante et clairvoyante, c'est que les lois les plus sages et les plus sévères que la plus froide raison puisse établir, se trouvent toujours d'accord avec la nature, quand elle n'est pas viciée par les mœurs. Il se peut que cette vérité ne paraisse pas évidente au premier abord à nos esprits trop accoutumés à jouer avec la passion, et trop éloignés des inspirations saines et vraies de la nature; mais tout esprit juste, tout cœur bien placé en sentira la force à la réflexion.

Si l'amour est la grande cause des égarements humains, considérons déjà en lui un principe qui témoigne de notre grandeur, et peut commencer à nous faire entrevoir la vraie destinée de l'homme. Nous parlons ici de l'amour, et nous ne le regardons jusqu'à présent que comme le sentiment par lequel la nature pourvoit à la propagation de l'espèce. Pendant que nous le ravalons à cette signification, ne semble-t-il pas que quelque chose de grand et de saint est blessé en nous? L'amour, dans l'homme, est un sentiment complexe, et cet amour physique dont nous parlons, en est si bien la moindre partie, qu'on l'oublie presque entièrement quand on parle de l'amour, pour ne plus songer qu'à ce grand sentiment si pur, si radieux, si enivrant, dont nous ne dirons pas qu'il est plein de poésie, puisqu'il est la poésie elle-même; par lequel les âmes vulgaires connaissent le dévouement, l'inspiration, l'héroïsme, qui met la générosité dans les cœurs les plus froids, qui les purifie comme par un charbon, qui double et triple la vie, et déchire le voile sombre au delà duquel resplendit le ciel; si grand qu'il semble l'origine de tout ce qui est grand dans le cœur de l'homme, si puissant

qu'il triomphe de toutes nos faiblesses et qu'il triomphe aussi de notre force, si consistant, malgré nos défaillances, que seul dans le monde il nous fait sentir l'infini; le seul peut-être de tous nos sentiments que l'on puisse appeler avec vérité inspirateur et consolateur. Nous retrouvons à chaque pas l'amour; car, s'il est unique dans sa source et dans son but, il revêt des noms et des formes différentes; il est partout dans la vie humaine; il nous rattache à Dieu, à la société, au monde; il est l'unité de la vie, il en est la douceur, il en est l'explication, il en est la bénédiction. Ici même, quand nous le voyons naître en quelque sorte dans la sphère la plus humble des besoins de l'humanité, il est comme entouré d'autres amours, dont les noms sont également bénis : ce sont tous les chers amours qui rendent la famille si douce : amour conjugal, amour paternel, amour fraternel, amour filial. Ouvrons ici nos cœurs, et apprenons à adorer Dieu, à l'admirer par la reconnaissance. Comprenons bien ce qui importe au monde, à la société, à la famille; les austères devoirs imposés au père, l'héroïque dévouement imposé à la mère; rendons-nous compte de ces sacrifices de chaque jour, de chaque heure, de chaque minute, de ces nuits sans sommeil, de ce labeur incessant, de cette sollicitude, de cette tendresse, de cette fermeté plus difficile : il faut tout cela pour faire un homme; la patrie, l'humanité, la morale demandent, exigent, commandent tout cela. Oui, mais le cœur le conseille; le cœur le rend facile; le cœur change tous ces devoirs en plaisirs, et en plaisirs qui n'ont pas de rivaux sous le ciel : le cœur, c'est-à-dire la nature, la bonne mère, la douce nourrice du genre humain; cette force mille fois bénie, qui est au fond de chacun de nous comme la voix et la grâce du

Créateur. Qui pensera à la famille, qui comprendra la grandeur et la douceur de la famille, n'aura plus besoin d'autre preuve pour savoir que la main qui nous a créés est une main paternelle. Le sentiment est aussi une preuve; et la science n'a ni le droit ni le pouvoir de la repousser. O Dieu, ô Père du monde, ta providence sera toujours adorée et comprise dans le cœur d'un père!

Après avoir considéré l'homme dans la partie la plus humble de sa tâche, puisqu'elle ne concerne que la protection de l'individu et la conservation de l'espèce, il faudrait rechercher quelle est sa destinée sur cette terre, et quel est son avenir au delà du tombeau. Bien compris, ces deux problèmes se confondent dans un problème unique. Ce sont deux vies différentes, mais solidaires, que Dieu nous a données, la première pour la lutte, la seconde pour la récompense. Il n'y a pas besoin de méditations profondes pour connaître la destinée de l'homme: la conscience la découvre à l'intelligence la plus humble aussi clairement qu'aux philosophes. Je suis libre: donc j'ai une loi. Cette loi, quand je la regarde en moi-même, s'appelle la justice; quand je la regarde dans sa source, elle s'appelle Dieu. Employer toutes mes forces à obéir à Dieu, à l'aimer, à le connaître, à tendre vers lui, voilà, en deux mots, toute ma destinée.

Que me faut-il pour la remplir? L'intelligence du devoir dans son principe et dans ses applications, un amour qui ne s'attache aux créatures que pour prendre des forces et s'élever plus énergiquement vers Dieu, une liberté sans limite.

Est-ce bien là ce que je suis? Suis-je cet être libre, in-

telligent, passionné, capable de comprendre le but de la vie, y marchant par le sacrifice et conquérant à la sueur de son front un prix qui ne peut jamais être trop payé? Je n'ai pas même besoin de la science pour répondre : penser, sentir, vouloir, c'est là en effet tout l'homme.

Qu'est-ce que penser? C'est se penser d'abord ; car, si je ne me connais pas, que connaîtrai-je? Il faut que je m'affirme premièrement, pour pouvoir affirmer le reste. Je sais, je vois, je sens tout ce qui se passe en moi, et je connais plus encore que les phénomènes, car je connais la force qui les produit; j'en mesure la portée ; je la sens épuisée ou renouvelée, selon le cas; je la concentre, je la lance ou je la retiens, et je proportionne chaque fois mon effort à la résistance que je prévois. Cette intuition de moi-même est la première de mes facultés intellectuelles : je l'appelle la conscience.

Me connaissant, et me connaissant limité, je vois partout autour de moi d'autres êtres, contingents et éphémères comme moi ; ma vie est une lutte perpétuelle contre ces forces étrangères ; je les dompte et je les subis tour à tour. La faculté par laquelle je les connais s'appelle la perception.

N'y a-t-il dans ma pensée que moi et le monde? Le monde, s'il était seul (car, pour moi, je ne suis qu'une partie du monde), ne pourrait ni être, ni être connu ; il lui faut, pour exister, autre chose que lui-même, et, pour être connu, autre chose que les impressions des sens. Le monde et les impressions qu'il produit sont quelque chose de flottant et d'éphémère ; c'est de l'être sans doute ; ce n'est pas l'être. Il y a en moi une troisième faculté qui me fait sortir du rêve, et donne de la précision, de la réalité, et, si on ose le dire, de la sub-

stance aux autres. C'est le sens de l'absolu ou la Raison. Cette faculté souveraine a pour objet toutes les vérités éternelles qui servent de principe à l'être et à la connaissance, de but à l'amour, de règle à la liberté. Créatures imparfaites, nous connaissons chaque chose imparfaitement, mais dans la mesure de nos besoins. Nous voyons Dieu, sans le comprendre, et dans le fond, nous ne nous comprenons pas nous-mêmes. La petitesse de nos organes, et, en somme, la petitesse de nos facultés restreignent notre horizon; mais il y a dans notre intelligence des facultés qui l'étendent bien au delà du temps et de l'espace que nous remplissons. Chaque instant d'une vie bien employée est une victoire sur le temps et sur l'espace, et par conséquent un accroissement de l'être. Nous avons la mémoire pour retenir le passé, l'induction pour prévoir l'avenir, la déduction pour développer les principes, l'abstraction pour amener les objets à notre point de vue, la généralisation pour nous élever par degrés du monde multiple à l'unité, l'imagination pour nous consoler par l'espérance des bornes nécessairement étroites où la science humaine est circonscrite. Ces facultés si concordantes, si étroitement liées entre elles, si nécessaires l'une à l'autre, si fécondes en découvertes, en ravissements, qui nous soumettent tous les animaux et toutes les forces de la nature, qui embrassent le monde, qui s'élèvent jusqu'à la contemplation de Dieu, ne sont-elles pas la preuve d'un grand dessein de l'auteur de notre être? Quel nom, si ce n'est celui de Providence, peut convenir à la cause de cet ordre, de cette régularité, de cet accord constant des moyens avec le but ?

Si je n'étais qu'une intelligence, si je ne faisais que

voir et comprendre sans aimer, je n'agirais pas. Je resterais dans mon repos, voyant passer devant mon esprit les faits, les vérités, les principes, avec une indifférence absolue. Il faut que je jouisse et que je souffre, que j'aime et que je haïsse, pour me déterminer à vouloir. La raison me donne une règle ; mais c'est la passion qui me donne un mobile.

Lorsque, abandonnant le monde froid et sévère de la pensée, j'entre dans les domaines tragiques de la passion, la première chose qui me frappe, c'est qu'ici encore, avec les mêmes rapports, je retrouve les mêmes divisions et les mêmes analogies. Comme notre intelligence s'applique à trois objets, à Dieu par la raison, au moi par la conscience, et, par la perception, au monde extérieur, embrassant ainsi l'ensemble de tous les êtres et de tous les rapports; de même notre cœur est divisé entre trois amours, l'amour de Dieu, l'amour de soi et l'amour du monde. La passion est bien multiple, et pourtant, quelque forme qu'elle revête et sous quelque nom qu'elle se déguise, toute passion humaine n'est qu'une transformation de l'un de ces trois amours. Nous avons beau différer les uns des autres, il n'y a pas d'homme qui ne puisse trouver ce triple amour au fond de son cœur. L'égoïste, à une heure donnée, est capable de s'attendrir. Celui dont toute la vie est un sacrifice, qui compte ses heures par ses bienfaits, qui n'a d'autre occupation que de chercher des malheureux pour les secourir, d'autre bonheur que le bonheur commun, d'autre rêve que l'amélioration du sort de ses frères, celui-là même a, par la volonté de Dieu, des retours sur son propre sort; il sent de la douceur dans le sacrifice, et cette part qu'il prend à la félicité commune le rapproche de l'humanité, sans le rendre moins grand.

Enfin, l'amour de Dieu est un sentiment si nécessaire qu'on le trouverait jusque dans le cœur d'un athée. On peut ignorer Dieu, le méconnaître, le nier; mais on ne peut pas ne pas l'aimer. En vain s'efforce-t-on de ne pas penser à lui; c'est par le seul amour de Dieu que l'homme est capable de poésie et d'enthousiasme; ce que nous appelons, en tout, l'idéal, c'est, à notre insu, un abandon de la terre, une aspiration vers Dieu. Et quel est l'homme assez enseveli pour n'avoir jamais rien rêvé au delà de ce qui se voit et de ce qui se touche? Quelle est la nuit que n'a traversée un éclair? Plus d'un s'est endormi athée et réveillé mystique. Le froid caillou contient en soi l'étincelle. Ainsi, par une belle disposition, notre esprit et notre cœur sont faits sur le même plan, et appropriés avec le même soin à tous nos besoins et à tous nos rapports[1]. Et ce n'est pas la seule analogie. S'il nous était possible d'approfondir ici la psychologie, nous montrerions dans l'intelligence comment le moi et l'absolu sont les deux pôles nécessaires de toute pensée; comment nos pensées ont de la réalité par leur rapport à l'idée de l'absolu, et de la précision par leur rapport à l'idée du moi, de telle sorte que ni la raison qui est le sens interne par lequel nous percevons l'absolu, ni la conscience qui est le sens interne par lequel nous nous percevons nous-mêmes, ne peuvent jamais être absentes d'aucune de nos opérations intellectuelles, et nous montrerions ensuite qu'il en est de même de l'amour de Dieu et de l'amour de soi[2]: de l'amour de Dieu, car

1. « Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. L'univers n'existe pas pour toi; mais tu existes toi-même pour l'univers. » Platon, *les Lois*, liv. X.

2. « Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement. » Pascal, *Pensées*, édit. de M. Havet, p. 296.

Dieu n'est pas moins la source de tout ce qui est aimable que la cause de tout ce qui est; et de l'amour de soi, car, en vertu de la loi qui nous a chargés de nous conserver nous-mêmes, nous ne pouvons nous effacer et nous abîmer dans l'amour.

Ces trois amours, qui sont comme la matière dont est pétri notre cœur, se divisent et se transforment en une multitude de sentiments et de passions dont l'étude nous donnerait à chaque instant l'occasion de bénir et d'adorer la Providence. C'est un sujet si vaste que nous pouvons à peine nous permettre de l'effleurer.

Nous avons vu l'homme averti par ses appétits de pourvoir à la conservation de son être et de son espèce. Tout plaisir et toute douleur lui rendent un service analogue. Tant qu'il n'a pas été dépravé par un mauvais usage de sa liberté ou par ses propres vices, on peut dire en général que le plaisir n'est produit en lui que par ce qui lui est salutaire, et la douleur par ce qui lui est nuisible. Par exemple, l'exercice, le travail modéré, si nécessaire à la santé du corps et de l'esprit, est accompagné d'un plaisir; et la fatigue est une peine qui nous avertit de l'épuisement de nos forces et du besoin de les réparer par le repos. Il en serait de même, si nous avions su bien nous gouverner, de toutes nos relations avec les hommes, et la nature n'a cessé de nous avertir sûrement, que pour nous punir de nous être rendus inhabiles à la consulter et incapables de la comprendre.

Si nous voulons connaître un lieu où elle est demeurée toute-puissante, nous n'avons qu'à parcourir les premières et les plus saintes des affections de famille. Supposons que la mère n'aime pas son enfant; il suffit : cela seul va détruire l'humanité. Le législateur fera des

lois; mais quelque sévérité qu'il déploie, obtiendra-t-il le dévouement dont l'enfant a besoin ? Si dans un asile d'orphelins on retrouve quelque chose du sentiment maternel, c'est que l'objet sur lequel se porte ce sentiment en profite et ne le fait pas naître. L'amour maternel existe dans le cœur de toutes les femmes; et ce n'est pas pour une autre cause qu'elles regardent comme le plus grand des malheurs celui de n'avoir pas de famille. Si l'on osait prononcer des paroles, qui, mal entendues, sembleraient diminuer la grandeur et la beauté de la mission de ces mères adoptives, on pourrait presque dire que ces enfants, qui ne vivraient pas sans elles, leur sont nécessaires à elles-mêmes. Ils leur donnent le bonheur d'aimer, le bonheur de se sacrifier. C'est à côté du berceau d'un enfant qu'il faut voir une femme, soit qu'elle l'ait porté dans ses flancs, ou qu'elle l'ait recueilli, pauvre et nu, pour lui donner son temps et son cœur. Les femmes seront adorées et divinisées tant qu'il y aura de la passion et de la jeunesse; mais toutes leurs grâces et toute leur beauté, les charmes de leur esprit, la douceur de leur commerce, ne les rendent pas si dignes de tous les respects et de tous les amours, que ce petit berceau qu'elles préfèrent au reste du monde.

Il ne suffit pas à l'homme d'aimer sa famille; nous sommes tous frères, et nous avons tous besoin les uns des autres. Placés ici-bas pour accomplir en commun une même destinée, pour souffrir des mêmes maux, jouir des mêmes plaisirs et tendre au même but, la morale, ou, si l'on veut l'appeler par ce nom, la volonté de Dieu nous oblige à nous appuyer les uns sur les autres, à combattre épaule contre épaule le combat de la vie, à donner à l'humanité une dîme sur nos richesses, et sur ces richesses plus personnelles et moins factices,

que nous tenons de Dieu et de nous-mêmes, non de la société ni de ses lois : notre force physique et intellectuelle, nos lumières, notre éloquence. Si la raison seule nous enseignait cette loi, nous pourrions en comprendre la sagesse et la nécessité, mais nous serions bien loin d'y voir de la douceur. La raison prescrit le sacrifice, sans lui rien ôter de ce qu'il a de sévère, et quelquefois, suivant les degrés, d'impitoyable. Aussi la nature a-t-elle mis en nous, à côté de chaque loi, un sentiment, pour que nous ayons de l'inclination et du plaisir à faire ce qu'il faut que nous fassions. Elle a songé aux orphelins, à tous ceux que la famille a déshérités, aux hommes d'élite dont l'esprit ou le cœur a besoin de chercher, en dehors même du foyer, une âme qui les comprenne ; et elle nous a donné ce sentiment grave, viril, puissant qui crée un lien d'autant plus fort qu'il a l'estime pour condition et la vertu pour principe : l'amitié, qui double nos forces pour agir et pour supporter, et qui nous donne dans notre ami une autre conscience et un autre cœur. C'est ainsi que la nature étend peu à peu nos amours comme nos devoirs, et nous apprend, comme par degrés, à contracter une parenté avec les hommes, en dehors de la famille[1]. C'est elle qui, par les mêmes principes, nous attachant aux premiers objets parmi lesquels nous avons vécu, et couvrant d'un charme tous les souvenirs de l'enfance et de la jeunesse, fait autant de liens indestructibles de la communauté des mœurs, des lois, des croyances, et nous révèle, par une secrète magie, tout ce qu'il y a de doux et de sacré dans le nom de la patrie. Elle nous a rendus capables

1. « Ut profectus a caritate domesticorum ac suorum, serpat longius, et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate. » Cicéron, *Des biens et des maux*, liv. II, chap. XIV.

de pitié pour nous apprendre à tendre la main à un inconnu, et à ne mesurer que sur la grandeur des besoins la grandeur de nos sacrifices. Elle nous inspire la reconnaissance, pour qu'il y ait une consolation jusque dans l'excès de la misère, car c'est aussi un bonheur, et l'un des plus grands de cette vie, de se sentir protégé et soutenu, et de baiser avec ferveur la main bienfaitrice. Et comme, par la puissance de notre intelligence, qui nous soumet les forces de la nature et nous rend maîtres de l'avenir, notre sphère d'action est infiniment plus vaste que notre horizon, elle n'a pas voulu que nos affections bienveillantes fussent nécessairement restreintes aux âmes qui nous sont connues, aux douleurs qui nous sont présentes. Elle a allumé en nous un foyer qui brûle de lui-même. Nous embrassons dans notre amour l'humanité tout entière, des hommes que nous ne verrons jamais, ou que nous ne connaîtrons que par de mauvais offices, des générations qui ne sont pas encore nées. A la vérité tous ces amours, qui sont nos plus vrais trésors, n'ont pas la même flamme dans tous les cœurs. Plus leur objet est étendu, éloigné, plus restreint est le nombre des âmes où ils dominent. Mais si l'amour de la famille est plus commun et plus fort, parce qu'il était plus immédiatement nécessaire, il n'y a pas de cœur d'où soit absent l'amour de l'humanité. Rien de l'homme ne manque à aucun homme.

Il n'y a rien en nous qui ne parle de la bonté de Dieu, et qui ne résiste à la dure et triste hypothèse d'un Dieu négligent ou indifférent. Le désir d'estime, que l'on flétrit dans ses excès ou dans ses misères du nom de vanité; le désir du pouvoir, souvent condamné à juste titre sous le nom d'ambition, si nous savons les retenir dans leur mesure et les discipliner sous la règle, con-

courent à rendre la société possible, en y introduisant l'honneur et la honte, et en rendant aimable la possession du pouvoir qui, de sa nature, n'est qu'un fardeau. Dans les derniers temps de la puissance romaine, les charges étaient devenues si onéreuses, qu'on demandait comme une faveur d'être exclu des dignités municipales: c'est le signe infaillible de la décadence, quand, au lieu d'utiliser les sentiments humains, la législation les repousse, les contrarie et leur fait violence. Nous devons vivre en profitant de notre nature et par les ressources qu'elle nous fournit, parce que notre nature est sage et sagement ordonnée. Non-seulement elle vient à notre aide par le secours des passions, et transforme nos devoirs en plaisirs; mais ces attraits, par lesquels elle nous sollicite à remplir notre mission, elle les proportionne, en bonne mère, à notre faiblesse. Quand elle prévoit qu'un mobile d'une nature trop élevée ne sera pas assez puissant pour triompher de notre inertie, elle y ajoute quelque mobile d'intérêt plus personnel, ou dont l'énergie est plus immédiate. Quel plus magnifique but à se proposer que de doter l'humanité d'une science nouvelle, et par conséquent d'une nouvelle puissance? Mais l'amour de l'humanité n'est pas toujours assez fort pour commander une vie entière de sacrifices, qui peut-être resteront impuissants : si l'amour de l'humanité ne suffit pas, la vérité elle-même aura un attrait. Le savant peut oublier les résultats de la science : il y a une force en lui qui le pousse, coûte que coûte, à chercher la vérité, même inutile.

Une école s'était formée au commencement de ce siècle qui, partant de ce principe qu'il n'y a rien d'inutile dans la nature, ni par conséquent dans l'homme, faisait le procès à nos mœurs et à nos lois, si remplies d'en-

traves de toutes sortes, et voulait remplacer la civilisation, dont le ressort est la loi, par une organisation nouvelle dont l'unique ressort eût été le plaisir. Cette école, je l'avoue, était pleine d'erreurs. La plus grave était de considérer cette vie transitoire comme un but définitif, et de vouloir supprimer l'épreuve. Elle se trompait encore en pensant que le mobile peut tenir lieu de règle, et cette faute avait pour déplorable conséquence la négation de la morale. Elle se trompait même dans l'analyse des passions, qu'elle déifiait, et dans la recherche du plaisir, dont elle faisait son tout, tant il est difficile de faire de ces réformes radicales, qui, entre autres malheurs, ont celui de supprimer l'expérience. Mais elle avait raison en ce point, que tous les sentiments inspirés par la nature sont sains et utiles; que le devoir du moraliste et du législateur est de les respecter, de les utiliser; que la société et l'homme ne vivent que par eux; qu'ils sont les instruments du bien et les auxiliaires de la vertu, et que la suppression d'un sentiment naturel, quel qu'il soit, est toujours une diminution et une dégradation de l'homme.

Pour nous, qui ne savons pas comprendre la liberté sans la règle, ni la vertu sans le sacrifice, ni la vie terrestre sans la vie à venir, nous demandons que la passion soit à la fois acceptée et gouvernée; que le cœur soit honoré et béni dans sa condition de serviteur de la volonté morale; et que le spectacle des vices que l'homme s'est donnés ne nous cache pas celui des forces et des vertus qu'il tenait de Dieu.

Il y aurait encore, avant de quitter ce sujet de méditation sur les passions humaines, qu'on n'épuiserait jamais, à les suivre dans leurs transformations. La des-

tinée nous emporte, aucun de nous ne sait vers quel but ici-bas. Nous ne sommes maîtres que de nous-mêmes, et nous servons de jouets aux événements. Dans les changements soudains que la fortune nous fait éprouver, il est bien rare que nous ne sentions pas dans notre cœur de nouvelles forces vives pour nous aider à souffrir une situation nouvelle. Nous ne voulons pas parler ici de ces sentiments communs, mais dont l'époque et l'heure, pour ainsi dire, sont marquées dans la vie, comme l'amour paternel; non, les sentiments dont nous parlons n'ont reçu de nom dans aucune langue, parce qu'on n'a pas le besoin de les généraliser, et qu'ils semblent naître des accidents. Un parvenu sent grandement dans une position élevée, et la foule se dit : « On ne lui soupçonnait pas cette grandeur. » C'est qu'il ne l'avait pas; Dieu la lui a donnée quand il l'a porté en haut. Faites la même observation dans le sens opposé. Telle infortune nous effraye dans un roman, et nous ne comprenons pas qu'on ait la force d'y survivre : elle nous atteint, et nous nous trouvons de taille à la braver. Nous n'avions pas ce courage; c'est le même Dieu qui nous envoie la résignation avec la douleur. Ce n'est pas assez dire, la résignation : il nous donne des sentiments appropriés à nos nouveaux besoins. Il semble qu'en changeant de poste nous changions aussi de cœur. Un voyageur en Sibérie a remarqué avec quelle facilité les condamnés se transforment pour approprier, en quelque sorte, leur corps, leur esprit et leurs sentiments à leur nouvelle situation. Tel grand seigneur, accoutumé à toutes les recherches et à toutes les vanités de la richesse, sort un matin d'une forteresse, sans nom, sans famille, sans argent. Il part, le sac sur le dos, pour servir à perpétuité comme simple soldat dans

l'armée du Caucase, où il est dirigé vers un gouvernement sibérien pour y travailler comme colon ou y remplir un emploi de commis subalterne dans quelque bureau. C'est une nouvelle vie, où rien ne le suit de sa vie antérieure, et pour laquelle il se trouve du courage, des aptitudes, de la force. On en a fait honneur à l'extraordinaire souplesse du caractère russe; mais il y a de cela en nous tous; notre nature change, dans une certaine mesure, avec les circonstances et avec nos besoins. Nous sommes comme un navire bien approvisionné de toutes choses, qui trouve des mâts tout prêts dans ses magasins pour le jour où la machine est hors de service; qui a de quoi se faire un mât de fortune lorsque sa mâture est enlevée, et dont le pont, au dernier moment, se transforme tout naturellement en radeau. Le passager qui doit la vie à tant de prévoyance s'amusera-t-il à la révoquer en doute au moment où il en profite?

Mais ce qui prouve, encore plus que l'amour et l'intelligence, la grandeur des desseins de Dieu dans la création de l'homme, c'est la liberté.

Il ne faut pas demander ce que serait la liberté sans intelligence; car, pour vouloir il faut savoir que l'on veut, et ce que l'on veut, et par conséquent être un esprit. Et même, pour vouloir, il ne suffit pas de penser, il faut aimer; car c'est la raison qui nous trace le chemin, et c'est le plaisir qui nous excite à le suivre. Ainsi l'intelligence et l'amour sont nécessaires à la liberté; mais la liberté, à son tour, est nécessaire au cœur et à la pensée. L'action est le but; c'est pour elle que la pensée s'applique et que le cœur s'échauffe. Sans la résolution, notre méditation et notre désir seraient perdus:

ils seraient comme s'ils n'étaient pas. Ils prennent un corps, en quelque sorte, ils occupent une place, ils deviennent une réalité par l'opération libre dont ils sont l'origine et la cause déterminante. Tel est le lien nécessaire qui, de ces trois formes de l'activité humaine, penser, aimer et agir, fait une seule unité.

Des âmes chagrines ont voulu voir dans la liberté un amoindrissement de notre être. En effet, la liberté introduit la faute. Mais d'abord, ce malheur n'est pas propre à la liberté. L'amour peut se tromper d'objet ou se changer en haine; il peut être envahissant, excessif. En outre, il a des défaillances inévitables; il est, comme tout notre être, sujet à la fatigue, à l'épuisement. L'intelligence, faite pour le vrai, ne le saisit jamais tout entier; elle le découvre peu à peu et à force de peine; elle a besoin d'une attention très-concentrée pour pénétrer les vérités d'un ordre élevé, et, par un fatal retour, la fatigue, au bout d'un certain temps, lui ôte sa lucidité. Il ne faut donc pas dire que c'est la liberté seule qui engendre en nous le mal. Le mal est partout à côté du bien dans notre être, par la raison que nous sommes des êtres limités. Si même il s'agissait de comparer entre elles nos facultés pour décider de la prééminence, la liberté seule est sans limite; car tout son être est d'être ou de n'être pas, sans aucun degré possible entre ces deux termes. Il est vrai qu'il ne suffit pas de vouloir: il faut pouvoir; et dans le pouvoir, nous sommes limités de bien des façons, au dehors, par la faiblesse de nos moyens d'exécution, au dedans, par les luttes énervantes de nos passions, qui partagent, divisent, épuisent en mille occasions notre activité; et enfin, par la lassitude qui résulte du renouvellement fréquent de l'effort. On se lasse d'agir, on se lasse de vouloir agir.

La lassitude du maître coexiste avec celle de l'agent. Mon bras est épuisé; ma volonté ne l'est pas moins. Je me retrouve là avec ma faiblesse; mais dans la résolution même, dans l'acte de vouloir, ma liberté est et demeure absolue.

Qu'on n'impute donc pas à la liberté un mal commun à toute créature. Tout ce qui est créé, tout ce qui a eu besoin d'une cause, tout ce qui n'a pas en soi le principe de son existence, a des limites, et c'est comme si nous disions qu'il a des imperfections. La vraie question est de savoir si la liberté est faite pour le bien ou pour le mal. Or, elle est faite pour le bien, et, quelque effort que tentent les sophistes, la conscience de chacun le dit, et la conscience du genre humain tout entier le proclame. Elle est donc un bien elle-même, et le plus grand de tous les biens.

Certains mystiques, sans confondre, comme les sceptiques dont nous venons de parler, l'abus d'une chose avec la chose même, et tout en reconnaissant avec nous que la liberté, dans une âme saine et bien réglée, opère le bien presque continûment, et n'opère le mal que par exception, condamnent encore la liberté, ou par une assimilation erronée de la nature humaine et de la nature divine, ou par ignorance de la destinée de l'homme et des lois de la création. Ils tombent dans la première erreur pour avoir dit, après Malebranche et presque toutes les écoles mystiques, que Dieu s'est abaissé en se faisant créateur; comme s'ils ne voyaient pas qu'on ne peut sortir de l'absolue perfection sans déchoir, tandis qu'un être imparfait, qui se condamnerait à l'immobilité, se condamnerait à l'imperfection sans progrès. Ils tombent dans la seconde erreur en croyant que toute la mission de l'homme est de ne pas trans-

gresser. C'est offenser Dieu que de nous réduire à ce rôle. Si tous nos soins devaient tendre à ne pas nuire, Dieu aurait fait une créature inutile et pernicieuse. Il n'y a pas dans le monde d'être absolument passif. Tout est action, et c'est pour cela que tout est grandeur ; et nous dont l'action est libre, nous sommes à cause de cela la première des créatures. Contempler, prier, ne pas agir, c'est manquer à la vocation de l'homme. La contemplation et la prière que Dieu veut, sont celles qui, par la découverte des perfections divines, deviennent opératives. Mais il n'a placé nulle part une force pour qu'elle se laisse annihiler par l'inaction.

On peut regarder par deux côtés différents toute action humaine : dans son but immédiat, dans son rapport avec le devoir. Prenez-la dans son but immédiat, dans sa fin prochaine : tout se rapetisse, tout se met à la taille de nos humbles besoins, de nos passions, de nos préoccupations de chaque jour, et l'homme n'est plus rien, qu'un homme. Prenez-la dans son rapport avec le devoir : la plus modeste fonction, la plus obscure, la plus dédaignée, a quelque chose de divin ; elle participe de la méditation et de la prière. Elle est comme un culte rendu à Celui dont nous tenons la liberté, et dont nous tenons aussi la justice, car ce don-là n'est pas moins grand que l'autre, et Dieu n'est pas moins notre bienfaiteur pour nous avoir imposé des devoirs que pour nous avoir donné le moyen de les remplir.

C'est une des plus belles pensées d'Aristote, que la dignité d'un être augmente avec ses devoirs, et se mesure à la grandeur de sa tâche. « Les sénateurs sont assemblés depuis le matin, dit Senèque ; ils travaillent sans relâche au bonheur commun, tandis que la populace s'enivre au cabaret ou se promène sur le champ de

Mars[1]. » C'est l'action, c'est le devoir rempli qui seul peut élever l'homme au-dessus de l'homme. Le malheur même est une dignité, quand on le supporte noblement, parce qu'il prouve la force. Celui dont la vie est toujours heureuse ressemble à un combattant qui traverse l'arène, sans qu'un adversaire daigne s'occuper de lui. Souffrir, agir, voilà vivre, voilà être homme. Le chef d'un peuple, dont tous les moments s'écoulent dans la responsabilité et l'action, est le premier des hommes; un despote, qui ne songe qu'à soi, en est le dernier[2].

Ainsi la liberté loin d'être une cause de désordre dans l'homme est essentiellement un bien. Les inconvénients qu'elle présente sont plus que rachetés par ses avantages. Peut-être même ne faut-il pas borner son rôle sur cette terre à ce qui concerne l'homme et la société humaine. La présence, dans le monde, de ce spectateur intelligent, de ce coopérateur des forces naturelles, ne peut être considérée comme un épisode. Les phénomènes du monde organique et du monde inorganique sont disposés pour fournir un aliment à notre activité; un grand nombre d'entre eux deviendraient inexplicables par l'absence de l'homme. Il semble que, si l'homme n'existait pas, le monde ressemblerait à un de ces palais sur lesquels a passé une révolution, et qu'on a ensuite restaurés et meublés pour les conserver à l'histoire et aux arts. Tout y est à sa place,

1. « Labor optimos citat. Senatus per totum diem sæpe consulitur, « quum illo tempore vilissimus quisque, aut in campo otium suum « oblectet, aut in popinâ lateat, aut tempus in aliquo circulo terat. » Sénèque, *de la Providence*, v.

2. Platon, *La République*, liv. IX; trad. de M. Cousin, t. X, p. 224.

la table du conseil, la couronne, le sceptre; il n'y manque que le roi.

Enfin, nous n'avons parlé jusqu'ici que du rôle terrestre de la liberté. Il y a sans doute de solides raisons, même pour ceux qui ne croient pas à la vie future, de regarder la liberté comme le plus grand des biens que nous ayons reçus; mais quant à ceux qui, comme nous, croient à la vie à venir dont la liberté est à la fois l'instrument et le gage, ils n'ont pas besoin qu'on leur démontre la grandeur de la liberté, puisque c'est elle, à leurs yeux, qui fait toute la grandeur de l'homme. Tout change d'aspect et de caractère dans la vie, quand, au lieu de la considérer comme un but définitif, on ne voit en elle qu'une épreuve.

On raconte que, sous la Terreur, il y avait dans les prisons de Paris des salles de greffe, où l'on faisait entrer les condamnés à mort avant de procéder à la toilette. Ils y attendaient leur tour. On laissait pénétrer, dans cette même salle, des parents et des défenseurs qui venaient voir d'autres prisonniers. Le désespoir était souvent sur tous les visages, et rien au dehors ne pouvait faire discerner ceux qui sortaient de là pour aller vivre, et ceux qui sortaient pour aller mourir. C'est ainsi que nous différons dans cette vie, quoique semblables en apparence, et que selon nos croyances diverses, chacune de nos heures nous rapproche ou de l'immortalité ou de la mort.

Quand on essaye ainsi de montrer la Providence de Dieu dans ses actes, on est toujours effrayé du peu que l'on dit, en pensant à tout ce qu'il y aurait à dire; mais ce peu suffit pour montrer la solidarité de toutes les grandes doctrines. Ce peu est tout pour une âme reli-

gieuse. Si vous réduisez tout, dans le monde, à la matière, et dans l'homme à la satisfaction de ses besoins et de ses plaisirs égoïstes, vous pouvez à la rigueur vous passer de Dieu, l'ignorer, quoique l'existence de ce monde, sans une cause qui le produise et le conserve, soit un problème insoluble. Mais si vous savez entendre les harmonies de la nature, si les phénomènes de l'ordre physique ne sont à vos yeux que le développement régulier et puissant d'un système de lois analogues entre elles, parfaitement enchaînées l'une à l'autre; si dans l'homme vous faites dépendre toutes les pensées de la pensée de l'infini, tous les amours de l'amour de l'infini; si vous ne voyez dans la liberté que le pouvoir de glorifier et de sanctifier la vie par le sacrifice; si vous fondez la grandeur de l'homme, non sur ses plaisirs, mais sur l'austérité de ses devoirs; si vous avez appris à regarder l'humanité comme une seule famille, à comprendre, à aimer, à pratiquer le dogme de la fraternité universelle; si vous croyez que l'humanité marche sans cesse, par la liberté et par le travail, à des conquêtes scientifiques nouvelles, à des mœurs plus douces et plus pures, à des lois plus conformes au divin idéal qui luit dans la conscience du juste; si vous sentez au dedans de vous le besoin, la promesse, la preuve de votre immortalité; toutes vos doctrines, tous vos amours, tous vos instincts vous répondent de la Providence. Elle revient, en quelque sorte, à vous par tous les chemins, à tous les moments de votre vie. Vous trouvez le grand ouvrier tout entier dans la plus humble de ses œuvres.

Il ne faut pas se rebuter de ce genre de spéculation, parce qu'elle est devenue, presque dès l'origine de la philosophie, une sorte de lieu commun. La prière est aussi un lieu commun, et pourtant on ne se lasse pas

de prier. L'homme religieux est un amant de la Providence ; il ne peut se rassasier d'étudier et d'exalter la beauté de ses amours. Il adore dans le moindre détail cette puissance et cette sagesse infinie ; mais c'est surtout quand il songe à l'ensemble que sa pensée est ravie; c'est quand il compare les lois entre elles pour se convaincre de leur analogie, et pour reconnaître que toutes les classes de l'être, toutes ses formes, tous ses mouvements, ne sont que des traductions différentes de l'unique Parole, des applications diverses de l'unique Volonté. Cette simplicité dans cette profusion, cette immobilité dans ce mouvement, cette éternité dans ces flots pressés et fuyants, c'est Dieu même qui se dévoile, et qui se communique de plus près à l'âme qui le cherche. Comme on voit le matin un brouillard flotter sur un vaste horizon et le dérober aux yeux jusqu'à ce que les rayons du soleil le percent et le dissipent, pour nous montrer tout à coup derrière ce voile un monde enchanté, vivant, baigné de lumière, la philosophie chasse les vaines apparences, les bruits importuns, les beautés vulgaires et périssables et nous fait entrevoir la source éternelle d'où jaillissent sans relâche la beauté, la force et la vie.



CHAPITRE II.

EXAMEN DES OBJECTIONS TIRÉES DE L'EXISTENCE DU MAL.

« Tu non dubitas de Providentiâ, sed quereris....
« Inter bonos viros ac Deum amicitia est, conciliante
« virtute. »

Sénèque, *de la Providence*, I.

Voici une des misères de l'homme. A peine avons-nous démontré la Providence, à peine avons-nous joui de la consolante pensée que Dieu veille sur nous avec la sollicitude d'un père, qu'au lieu de le remercier du bien qu'il nous donne, nous lui demandons compte de celui que nous n'avons pas. Le mal fait murmurer ceux même qui croient à la Providence : il sert d'argument à l'impiété des autres. « Personne, disent-ils, ne peut vouloir le mal, s'il n'est méchant; ni le faire sans le vouloir, s'il n'est impuissant. » Cet argument nous contraint à rendre compte de l'existence du mal, ou à renoncer au dogme de la Providence.

A cette question : Comment le mal peut-il exister? les stoïciens répondaient : « Il ne peut pas exister. » Ils traitaient le mal et la douleur comme les éléates traitaient la multiplicité et le mouvement, c'est-à-dire que, ne pouvant l'expliquer, ils le niaient.

Au contraire, un grand nombre de sectes religieuses ont en quelque sorte divinisé le mal, en lui donnant

pour cause un principe vivant, toujours en lutte contre le principe du bien. Leur malheur est de renoncer à la raison pour s'attacher uniquement au fait, et le malheur des stoïciens est de sacrifier l'évidence du fait à la rigueur de la logique.

En dehors de ces deux doctrines, qui ne sont pas des solutions, puisque la première nie l'un des termes qui se contredisent, et que la seconde accepte la contradiction et la subit, se placent trois théories célèbres qui se partagent encore les esprits : la théorie de la chute, celle du progrès, et l'optimisme.

Nous dirons d'abord quelques mots de la doctrine de la chute.

Pour comprendre cette doctrine, il faut avant tout se rendre compte du point précis de la difficulté. Ce qu'il s'agit d'expliquer, ce n'est pas le mal physique, ou la laideur, dont on vient à bout aisément, c'est la douleur et le mal moral. Encore faut-il bien comprendre que la douleur et le mal moral sont des conséquences nécessaires de la liberté humaine. En effet, être libre, c'est pouvoir choisir, et choisir entre le bien et le mal. Ce choix suppose les sollicitations du plaisir et de la douleur ; ainsi il n'y a que deux alternatives : supprimer à la fois la douleur, le mal moral et la liberté, ou conserver la liberté avec son origine et ses conséquences. Lequel vaut le mieux ? Nous répondons avec assurance : être libre. Donc il n'y a pas de difficulté à faire une place au mal moral, à la douleur. Le seul embarras, c'est que cette place est trop grande, c'est que l'entraînement vers le mal est trop fort, le charme et la récompense de la vertu ou nuls ou insignifiants, la douleur intolérable, inégalement et injustement répartie. Il ne

s'agit donc en quelque sorte que du degré. Nous consentirions au mal, mais non pas à tant de mal. Dieu ne nous a pas fait une équitable mesure : il nous a vendu la liberté trop cher. Dans cet état de tentation et de souffrance où il nous met, nous ne pouvons plus voir en lui l'idéal de la bonté et celui de la puissance.

C'est à cette difficulté ainsi restreinte que répond le dogme de la chute, que l'on pourrait exprimer de la façon suivante :

Dieu n'a pas fait l'homme parfait, parce qu'il n'y a pas deux dieux; il l'a doué d'autant de perfections que peut en posséder une créature imparfaite. La liberté était une de ces perfections, et c'est pourquoi l'homme a été créé libre; mais il a fait un mauvais usage de sa liberté, et, par une suite nécessaire, il a augmenté de génération en génération la force de la douleur et de la tentation, et diminué celle de la vertu. L'homme seul est responsable de son malheur : Dieu est innocent. Voilà en gros la doctrine de la chute, déjà ancienne du temps de Platon, et qu'il a exprimée dans plusieurs de ses dialogues, et notamment dans le *Phèdre*.

Il faut voir si cette doctrine n'enferme pas de difficultés en elle-même, si elle détruit réellement la contradiction qu'elle veut résoudre, et enfin si elle repose sur un fait démontré, ou si elle demeure une simple hypothèse.

Sur le premier point, on ne peut se dissimuler que la doctrine de la chute est pleine de difficultés. Tant qu'il ne s'agit que d'un seul individu, on comprend très-bien qu'en faisant mauvais usage de sa liberté il augmente la force des mauvaises passions en lui, et se rende de plus en plus malaisé le retour à la vertu, l'ex-

périence et le raisonnement mettant cette vérité hors de doute. Mais d'abord, entre cette dépravation croissante de l'individu et la transmission au fils de l'imbécillité du père, il y a un abîme; et quand il serait vrai que les vices se transmettent, pour que l'hypothèse fût complète, il faudrait en outre que cette transmission fût complète et générale. Ce n'est pas ce que dit l'histoire. Quelques esprits chagrins prétendent que l'humanité va en se dépravant; d'autres philosophes soutiennent précisément la thèse contraire; en tout cas, on est en droit de dire que les premiers n'apportent rien de solide en faveur de leur prétention, et que l'hypothèse de la chute est ruinée, dès qu'elle a besoin, pour subsister, d'établir que les Juifs valaient mieux que les Chrétiens, et que les Goths ou les Vandales valaient mieux que nous.

Voyons maintenant si cette hypothèse résout le problème. Dieu, dit-on, ne nous a faits ni si mauvais ni si malheureux, et nous le sommes devenus par la faute de nos pères. Mais Dieu, qui sait tout, n'ignorait pas qu'en mésusant de leur liberté, les premiers hommes dénatureraient son ouvrage; Dieu, qui peut tout, pouvait nous garantir des effets de la dégradation de nos premiers parents; Dieu, qui est la justice même, ne peut nous condamner pour une faute dont nous ne sommes pas coupables. Ainsi la théorie de la chute laisse subsister intactes toutes les objections contre la Providence.

Enfin, elle ne pourrait dans tous les cas être admise qu'à titre d'hypothèse, car le fait de la chute n'est démontré par rien, et n'est admis par ceux qui y recourent qu'à cause du besoin qu'ils croient en avoir pour raisonner. Nous trouvons sans doute en nous-mêmes des désirs que le monde ne saurait remplir, des facul-

tés qui nous placent en quelque sorte au-dessus de lui : cela prouve bien qu'il n'est pas notre patrie, et que nous avons un avenir au delà de celui qui est borné par la tombe ; mais de ce que nous pouvons et devons aspirer à un état plus parfait, il ne s'ensuit pas que nous en ayons joui antérieurement, et que nous en soyons déchus. La logique repousse d'une façon absolue une extension aussi exagérée des conséquences. Ajoutons qu'à côté de ces facultés, dont le but est si noble et si lointain, il en est d'autres, en grand nombre, qui sont appropriées à notre condition actuelle, et, si on peut le dire, exactement mesurées à notre taille. Nous sommes donc faits pour habiter ce monde, pour le traverser si on veut. Nous ne le traversons pas par hasard, ou pour y subir la punition d'une faute. La main qui nous y a placés nous a tout exprès créés tels que nous devions être pour y vivre, et pour gagner, en y faisant le bien, d'aller vivre ailleurs.

Nous n'avons pas besoin de dire que nous examinons ici la théorie de la chute au point de vue de la philosophie, à la lumière de la raison, et sans tenir compte de la doctrine révélée. Le dogme du péché originel est, dans le christianisme, indissolublement lié à celui de la rédemption. Le même décret de Dieu a prononcé la punition et la réhabilitation. De la tache originelle d'une part, et de la grâce résultant du sacrifice accompli par le Rédempteur, sort pour ainsi dire tout le culte de l'Église chrétienne, et en particulier de l'Église catholique : le baptême, la messe, la prière, la grâce, l'absolution. Dieu est un maître offensé qu'il faut craindre ; c'est un père qu'il faut aimer. Il est immuable dans ses décrets ; mais il a décrété la rédemption en même temps que la vengeance. Il est infiniment au-dessus de

nous, mais nous agissons sur lui par les mérites de son Fils [1], Dieu et infini comme lui, consubstantiel à lui. La philosophie ne peut considérer cet ensemble de dogmes que du dehors. Il repose sur une base qui lui est étrangère, sur la révélation, et contient, selon son droit de doctrine révélée, des allégations inaccessibles à la raison humaine. Il s'en faut tant qu'on ait lieu de confondre le dogme du péché originel avec la théorie philosophique de la chute, que ces deux doctrines n'ont pas même, dans l'ensemble d'idées auxquelles elles appartiennent respectivement, la même destination. La théorie de la chute a été inventée pour concilier l'existence du mal et celle de la Providence; et le dogme du péché originel est, dans la religion chrétienne, l'origine de la rédemption, la condition de la grâce et de la pénitence.

La théorie du progrès est, pour ainsi dire, le contraire de la théorie de la chute. Mais comme ce mot de progrès ne porte pas à l'esprit une idée suffisamment nette, il convient d'insister un peu sur la définition. Rien ne rend cette tâche plus facile que le rapprochement qui se produit ici par la suite des idées entre la théorie de la chute et celle du progrès, l'une qui reporte dans le passé l'idéal de l'humanité, et l'autre qui le rêve dans l'avenir; la première qui appartient toute aux regrets, et l'autre à l'espérance. Si la doctrine du progrès consiste à croire que le labeur de l'humanité n'est jamais stérile, même sur cette terre, et que chaque génération

1. « Les disciples demeurèrent entièrement interdits, et disaient : « Et qui pourra donc être sauvé? »
« Jésus, en les regardant, leur dit : « Cela est impossible aux hommes, « mais tout est possible à Dieu. » *Év. selon S. Matthieu*, chap. xxv. vers. 25 et 26.

voit s'accroître, avec la somme des lumières, celle des ressources en tout genre qui améliorent la vie matérielle, facilitent le développement de la pensée, et rendent les mœurs plus polies ou plus douces, cette doctrine paraît aussi inattaquable qu'elle est consolante; inattaquable du moins pour toute philosophie qui repose sur la liberté. Mais la doctrine du progrès ainsi entendue et restreinte ne saurait être d'un grand secours pour expliquer la coexistence du mal et de la providence divine : aussi l'a-t-on singulièrement amplifiée. Il existe certains esprits, plus enthousiastes peut-être que réfléchis, qui soutiennent la nécessité d'un progrès constant de toute la nature créée, et regardent cette opinion comme une de ces vérités incontestables dont on ne peut médire sans impiété. Autant vaudrait, à leurs yeux, rejeter la liberté que de mettre seulement en doute le progrès continu et universel. C'est le propre de toutes ces opinions téméraires, adoptées d'enthousiasme et professées avec intolérance, de ressembler, dans la bouche de leurs partisans, à une provocation. Tous les partis sont les mêmes; ce qu'ils ne peuvent prouver, ils l'imposent.

La doctrine du progrès continu et universel a une double forme : ou bien on place le progrès en Dieu, ou on le place dans le monde :

En Dieu, quand on suppose que son esprit, étant infini, conçoit une infinité de mondes, et que sa puissance, étant infinie, réalise l'un après l'autre, dans l'ordre hiérarchique de leur perfection, tous les mondes que son intelligence a rêvés;

Dans le monde, quand on prétend que Dieu a fait une œuvre imparfaite, mais d'une imperfection qui se corrige elle-même, et s'améliore par sa propre force,

de telle sorte que, sans nouvelle intervention du Créateur, le monde s'avance toujours vers l'idéal, remportant sur le mal une victoire à chaque pas, et se rapprochant de plus en plus d'une perfection qu'il ne pourra jamais atteindre :

Égale erreur des deux parts, dès que cette doctrine est donnée pour rendre compte de l'existence du mal.

Car, placée en Dieu même, elle abaisse son intelligence en la remplissant de cette série progressive dont les premiers termes sont défectueux, et sa puissance, en la condamnant à passer sans cesse par des créations imparfaites pour arriver à une création mieux conçue et mieux exécutée ;

Et placée dans le monde, elle ne fait que donner au mal une sorte de nécessité, loin de le pallier ; elle suppose gratuitement que Dieu n'a pas pu faire du premier coup ce qu'il aurait dû ou voulu faire ; elle met entre les hommes, suivant la date de leur naissance, une inégalité qui ne peut se concilier avec la justice de Dieu. Non-seulement elle ne remédie à rien, sous aucune de ces deux formes, mais elle ne fait qu'aggraver le mal qu'elle est destinée à détruire.

Il est étrange qu'il n'y ait pas de philosophes plus dogmatiques que ceux qui s'aventurent à décrire la nature et les opérations de l'être infini. Tandis qu'on ne devrait parler qu'en hésitant sur une matière qui dépasse de si loin nos forces, ils procèdent par axiomes dont ils font autant d'articles de foi, et ressemblent moins à des philosophes qu'à des prophètes. C'est ainsi qu'ils posent en principe que l'intelligence infinie doit connaître tout ce qui est possible, tandis qu'Aristote, raisonnant sur le même sujet avec une égale assurance, établit que l'intelligence infinie ne peut

connaître que l'intelligence infinie, parce que, si elle s'applique au fini, elle déchoit[1]. Les premiers tirent de leur principe cette énorme conclusion, qu'il est de l'essence de la perfection divine de produire successivement tous les possibles; et le second, avec une logique non moins triomphante, conclut de son propre axiome que Dieu n'agit pas sur le monde comme cause efficace, et que si, en réalité, c'est lui qui produit le bien, il le produit sans le vouloir et sans le savoir, semblable à un drapeau qui, placé sur une hauteur, sert de point de ralliement à une armée. Mais, pour laisser Aristote, et ne nous occuper ici que de la doctrine opposée que nous avons à discuter, comment peut-on affirmer sans preuves une proposition aussi grave que celle-ci : qu'il est de l'essence d'une intelligence infinie de connaître actuellement tous les possibles? Les divers degrés du possible varient depuis le mal jusqu'au bien, de sorte qu'en vertu de cette proposition, la conception du mal est considérée comme une des formes nécessaires de la perfection de l'intelligence. La proposition qui suit celle-là est plus considérable encore; et il n'est personne qui, en réfléchissant, veuille accepter comme article de foi, qu'il est de la perfection de la puissance infinie de produire tout ce que l'intelligence infinie conçoit. Si l'intelligence infinie conçoit nécessairement le mal, et le plus grand mal possible, comment soutenir que la puissance infinie produira nécessairement le plus grand mal possible? Penser le mal, produire le mal, ce n'est pas, dans les idées ordinaires, une preuve de perfection. Il y a plus : la vraie puissance est la puissance libre; et la vraie intelligence est l'intelligence cri-

1. Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, chap. IX.

tique. L'intelligence de Dieu, telle qu'on nous la fait avec ces prétendus axiomes, n'a qu'une perception nécessaire et continue d'une série de possibles, sans discernement du bien et du mal et sans prédilection ; et la puissance de Dieu produit, réalise ces perceptions dans un ordre fatal. Elle devient donc, par le fait, une puissance aveugle : voilà à quels abîmes on aboutit. Nous, atomes, nous jugeons et nous voulons; et le grand Dieu qui est la cause créatrice n'aurait pour toute vie intellectuelle qu'un rêve, et pour toute action que la production fatale d'une série hiérarchique de mondes, s'améliorant sans cesse, non par sa volonté ? De telles pensées ne sont pas soutenables.

Considérée dans ses effets, et non dans la cause divine, cette doctrine de progrès continu ne se soutient pas mieux. Elle implique que Dieu a fait d'abord un monde tellement mauvais, qu'il n'en pouvait lui-même concevoir de pire. C'est à cette condition que la théorie peut expliquer le mal. Quelle explication ! qui consiste à détruire Dieu ; car elle le détruit, et le remplace par je ne sais quel destin barbare et aveugle, indigne d'amour et de respect. Non ; Dieu n'a pas fait un tel ouvrage. Nous sommes embarrassés des imperfections de ce monde en présence de la perfection du Créateur ; et pour sauver la difficulté, vous supposez que ce monde a été mille fois pire ? Il est évident que le monde, en sortant des mains de Dieu, a eu toute la perfection qu'il pouvait avoir. Je n'entends pas tous les prétendus axiomes métaphysiques dont on nous accable ; mais j'entends que Dieu est bon, tout-puissant, et libre. Ainsi la question reste entière et la solution tirée de la doctrine du progrès continu et universel doit être repoussée dans les chimères.

Arrêtons-nous cependant pour répéter que nous reje-

tons la théorie du progrès dans ses excès et dans l'application qu'on en a voulu faire au dogme de la Providence; non dans son principe, qui est vrai, qui est le vrai.

Nous repoussons la théorie qui attente à la liberté de Dieu, qui dégrade son intelligence, qui, sous prétexte d'exalter et d'expliquer sa bonté infinie, le condamne à produire le mal, et à commencer la série des créations par le pire des mondes possibles; la théorie qui, sans autre motif qu'un caprice de la spéculation, veut établir que tout dans le monde suit fatalement la loi du progrès, non-seulement l'homme, mais les animaux, les plantes, la nature inanimée; car c'est jusque-là qu'il faut venir, avec cette doctrine des créations successives; on ne peut la limiter à une classe d'êtres; elle envahit tout, elle jette l'imagination dans une sorte de chaos, elle ouvre la porte aux absurdités les plus monstrueuses; elle contraint cette philosophie hautaine, après avoir débuté par des axiomes nullement justifiés, à peine intelligibles, à finir comme un conte des *Mille et une Nuits*. Et que dit à cela l'histoire? Que dit la science? Car il n'est pas permis de mettre de côté les faits, puisqu'il s'agit de leur loi; les transformations ne commencent pas à partir de ce jour, suivant le système; elles datent du jour de la création; les transformations passées doivent donc nous éclairer sur les transformations futures. Mais non; l'histoire ni la science ne disent mot; et, pour ne parler que du corps de l'homme, rien, à coup sûr, ne nous autorise à dire que sa forme se soit améliorée ou même modifiée depuis l'origine. Nous repoussons donc sans hésiter cette ambitieuse et vaine théorie, qu'on ne peut presser sans en faire sortir l'absurde.

Mais, quand on restreint la théorie du progrès à ce qu'il y a de libre dans la nature, alors l'histoire répond

et les témoignages abondent. Il est trop vrai que le monde physique subit aujourd'hui les mêmes lois que le jour de sa naissance; que la disparition de quelques espèces animées laisse indécise la question de savoir si elles ont été remplacées par d'autres espèces, et par des espèces supérieures, et qu'enfin le corps de l'homme n'a rien à attendre de l'avenir, et n'a rien gagné dans le passé; mais l'esprit de l'homme, sa moralité a fait des progrès; son patrimoine s'est accumulé. Il ne faut pas voir les anciens hommes dans Homère, qui ne parle que des héros et qui les crée plutôt qu'il ne les décrit; il est plus juste de conclure ce qu'ils étaient de ce que nous savons de leurs lois, de leurs mœurs, de leur religion, de ceux de leurs actes qui sont restés dans la mémoire, et des jugements qu'eux-mêmes ont portés sur des événements célèbres. Ainsi dégagés des préoccupations de l'esprit de parti et du factice enthousiasme de quelques rêveurs pour la nature primitive, nous voyons l'homme sortir des ténèbres et de la nuit, pour marcher de siècle en siècle vers une lumière plus vive et plus pure. On retrouve l'homme à toutes les époques sans doute; mais d'abord l'homme enfant, barbare, livré à ses instincts, impuissant contre la nature : peu à peu, l'intelligence qu'il porte en lui se développe; chaque génération élève mieux la génération qui va la suivre; les sociétés se perfectionnent; les lois naissent et s'améliorent; le génie de l'homme éclate dans les arts, se déploie plus lentement, mais avec une progression plus constante dans l'industrie. La science pénètre ensuite à loisir, pas à pas, dans le sein de la nature[1]; elle en

1. Fichte, *la Destination de l'homme*, traduction de Barchou de Penhoen, p. 277.

étudie, elle en sonde les mystères; elle les rapporte à leurs causes : l'intelligence humaine prend possession du monde et d'elle-même. Quelques vices plus raffinés sortent d'une civilisation nouvelle, en même temps que des vices plus barbares disparaissent; les hommes deviennent à la fois plus rusés et plus doux. Il arrive de loin en loin une catastrophe; le monde est balayé par un vent d'orage, après lequel l'histoire nous montre des débris sur le sol, des peuples éperdus, ne connaissant plus leur voie, des enfants indignes de leurs pères. Puis ces années d'horreur disparaissent; les grands hommes se montrent de nouveau, et retrouvent le passé ou devancent l'avenir; ils traînent après eux l'humanité; ils lui rendent les arts perdus, ils recommencent son histoire, ils relèvent les autels, ils écrivent de nouvelles tables de la loi : et par eux naît une autre civilisation qui efface les merveilles de la première. Ne regardons pas ces cataclysmes, si nous voulons suivre la vie de l'humanité à travers les siècles; ne nous attachons ni à une race ni à un peuple. Pour posséder les résultats de l'histoire, il faut la juger dans son ensemble; pour connaître une vaste plaine, il faut monter sur la hauteur. Les Grecs, les Romains ont eu leur décadence; l'humanité ne déchoit pas. Un peuple périt à côté de nous, un autre se lève. Une transformation politique s'étend de proche en proche, et arrête pour un temps l'essor et la fécondité de l'esprit. Ce n'est qu'un orage passager; n'étendons pas ces ténèbres sur le passé et sur l'avenir; le soleil brillait hier, il renaîtra demain. Si vous sentez en vous le découragement, entrez dans une bibliothèque. Que n'avons-nous conservé le catalogue de la bibliothèque d'Alexandrie! Nous y aurions vu la richesse des anciens; donc nous aurions touché au doigt leur

pauvreté. Sans doute, nous n'avons pas un Homère, peut-être n'avons-nous ni un Platon ni un Aristote; mais pourquoi sont-ils si grands? Parce qu'ils sont grands dans une société de petits esprits. Platon parlait à l'élite d'Athènes, tandis que Leibnitz aurait trouvé un auditoire d'un bout à l'autre de l'Europe et dans le nouveau monde. Aristote avait tant demandé et tant découvert des secrets de la nature, qu'il avait pris pour ainsi dire plus que sa part; mais ceux qui ont travaillé après lui dans le même sens sont partis du point où il était arrivé, et ils marchent encore, sans que nous puissions dire, sans que nous puissions prévoir jusqu'où ils iront. Êtes-vous incapable de suivre les progrès de l'esprit humain dans la théorie? Écoutez les faits; la matière parle. Comparez les astronomes de la Chaldée aux savants de l'Observatoire de Paris; rappelez-vous les colonnes d'Hercule; rapprochez les galères anciennes d'un navire à hélice; entrez dans un bureau de télégraphie électrique; montez dans un wagon de chemin de fer; mettez la main sur le premier objet venu dans votre cabinet : voilà une montre, un télescope, une lampe : voilà un livre! L'homme était comme Encelade écrasé sous trois montagnes, la pesanteur, la durée, l'étendue. Il a vaincu la pesanteur par les machines, il a pris à son service la force qui l'arrêtait; il a vaincu le temps par l'histoire et par la télégraphie, dans deux sens différents; et il est en train de détruire les espaces par la rapidité de sa course et la force de ses instruments d'optique. Prenez une carte du monde; voyez la place que la civilisation y occupe sur les deux hémisphères, et remontez ensuite le cours des siècles pour admirer avec quelle rapidité cette étendue va décroître. Le XVe siècle, à lui seul, vous enlèvera la moitié de la terre! L'empire romain, qu'on

appelait l'empire du monde, est pressé de toutes parts par la barbarie. Sous Périclès, la civilisation est resserrée dans un coin de la terre[1]. Le progrès est écrit dans cette histoire en caractères si visibles qu'on ne peut presque le dire et le montrer sans sentir qu'on débite des lieux communs.

Dieu a mis le progrès là où il était légitime, nécessaire, dans la liberté. La métaphysique est d'accord avec l'histoire. Concevez un être parfait : le progrès est pour lui impossible, et même le mouvement, puisqu'il ne peut changer sans déchoir; concevez un être qui ne dispose pas de lui-même et ne puisse ni connaître, ni modifier sa destinée : pour lui, la perfection relative consiste à rester tel qu'il est sorti des mains de l'ouvrier, sans s'altérer, sans se rouiller, fonctionnant aussi bien le dernier jour que le premier; mais, maintenant, supposez un être imparfait, qui connaisse et qui aime la perfection : ne faut-il pas qu'il puisse tendre vers elle, s'améliorer sans cesse pour lui ressembler davantage, et améliorer autour de lui tous les êtres qui rentrent dans la sphère de son activité? Marcher ainsi en avant à la conquête du bien, c'est la loi, c'est le privilége, c'est la gloire et la consolation de l'humanité.

C'est donc en admettant la doctrine du progrès, en lui faisant sa part, que nous refusons d'expliquer par elle la coexistence de la perfection de Dieu et de l'imperfection du monde.

Reste dans l'histoire une seule doctrine qui mérite d'être comptée : c'est l'optimisme.

On connaît la formule de l'optimisme, que Voltaire a

1. Fichte, *la Destination de l'homme*, p. 285 sqq.

popularisée plus encore que Leibnitz : Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles.

Cette formule, comme il arrive, a été prise dans un sens très-absolu. Rien ne vaut une formule pour résumer une doctrine, la graver dans l'esprit, et la répandre parmi la foule ; mais, faisant son chemin séparément et sans la philosophie qu'elle résume, il est bien rare qu'elle soit entendue dans son véritable sens. Tous ceux qui n'ont pas lu Leibnitz, et parmi ceux-là on serait tenté de ranger Voltaire, croient volontiers que ce grand métaphysicien a prétendu que le mal était absolument banni de ce monde. Il n'en est rien. Leibnitz ne nie pas le mal, comme les stoïciens, en niant la douleur; il ne songe pas, comme Buckland, à transformer le mal en bien par des interprétations forcées. Sa théorie ne s'applique ni aux individus, ni même aux espèces, mais à l'ensemble des êtres créés et à la durée totale de cet univers; et c'est de l'ensemble des créatures et de la totalité de leur durée qu'il soutient, non la perfection absolue, mais la perfection relative. Cette explication une fois donnée, l'admirable roman de *Candide*, sans rien perdre de son originalité et de ses grâces, cesse d'être un argument.

L'optimisme ainsi ramené à son vrai sens est, sans contredit, une doctrine très-grave. On peut la considérer tour à tour en partant de Dieu et en partant du monde.

En partant de Dieu, il est évident qu'on est conduit tout droit à la théorie de l'optimisme, puisque, sans elle, on se sent obligé d'admettre une limite à l'intelligence, à la puissance ou à la bonté de Dieu. En partant du monde, on ne voit rien qui oblige à la croire fausse; car il est vrai que nous heurtons, pour ainsi dire, le mal à chaque pas; mais qui nous prouve que ce mal ne

soit pas la condition d'un plus grand bien? Nous ne pouvons nous représenter la totalité de l'être; donc il nous est impossible de savoir si ce qui nous paraît être un mal n'est pas corrigé par quelque raison générale qui nous échappe. Notre expérience personnelle, tout imperceptible qu'elle est dans ce grand tout, nous apprend à juger avec indulgence; et la science voit des rapports et des analogies où le vulgaire n'aperçoit que du désordre. Il n'y a rien de plus simple et de plus vraisemblable que cette doctrine; et on ne peut se dissimuler qu'elle ôte à l'objection du mal une grande partie de sa force.

Nous n'hésitons pas à l'admettre dans sa donnée principale, et à reconnaître que le monde, pris dans sa totalité, est aussi parfait qu'il pouvait l'être; mais comme cette doctrine laisse subsister le mal dans le détail, elle ne détruit pas complétement la difficulté; et pour aller directement à ce qui est décisif, en quoi cette perfection relative du monde dans son ensemble remédie-t-elle à la douleur physique et au mal moral? Si je me plains à Dieu de la douleur que je souffre, suffira-t-il que Leibnitz vienne me répondre que le monde est une œuvre excellente, parce qu'il est sorti des mains d'un excellent ouvrier? Eh! je le crois; mais y avait-il quelque nécessité qui obligeât cet ouvrier à négliger les détails, ou à les faire si pénibles? Si cette nécessité existe, Dieu est limité par quelque force étrangère à lui; si elle n'existe pas, tous les efforts de l'optimisme sont vains.

Nous sommes donc réduits à n'accepter l'optimisme que comme une atténuation de la difficulté; et les trois grandes théories historiques de la chute, du progrès et de l'optimisme, nous laissant jusqu'à un certain point désarmés, il nous reste à chercher si, en nous aidant

néanmoins des secours qu'elles nous offrent, et en acceptant au besoin des résultats incomplets, nous pouvons ramener aux proportions d'une difficulté ordinaire une objection qui paraît d'abord insurmontable.

Commençons par bien déterminer la nature et la portée de l'objection.

Nous avons reconnu qu'il y a du mal; mais nous avons montré qu'il y a dans le monde beaucoup plus de bien que de mal. Il importe de ne pas l'oublier. Quand même nous ne parviendrions pas à lever tous les doutes, il n'en serait pas moins prouvé que le monde a été conçu et exécuté par un Dieu bon et intelligent. Cet univers n'est pas un chaos; c'est un tout admirable, où un plan digne de Dieu se révèle. Nous pouvons être en peine pour expliquer des imperfections de détail, des vices, des malheurs; mais il ne serait ni sensé ni philosophique de permettre à des difficultés de détail d'ébranler une foi solidement établie. Il y a plus d'un principe dont il n'est point permis de douter, et dont les applications nous confondent.

De quoi donc s'agit-il? D'expliquer, s'il est possible, les imperfections qui subsistent dans un tout puissamment organisé. Il n'y a rien de plus; et, quoi qu'il arrive de nos raisonnements, la victoire du bien sur le mal est constatée et demeure acquise.

L'explication du mal la plus usuelle et la plus simple en même temps, est celle-ci; on pourrait l'appeler un optimisme mitigé, l'optimisme dans les limites de la raison et du sens commun : qui nous prouve, dit-on, que ce que nous appelons mal soit du mal en effet? Nous nous plaignons souvent de prétendus maux qui, si nous

entendions la Providence, sont des biens dont nous devrions la remercier. Certains optimistes, par esprit de système, vont jusqu'à soutenir qu'il en est ainsi de tous nos maux, et que, par légèreté et par ignorance, nous reprochons à la Providence ses bienfaits. En parlant ainsi, ils n'ont que le tort d'exagérer. Il est vrai qu'il y a du mal ; mais il y en a beaucoup moins qu'on ne le croirait au premier abord. Un des offices de la science en ce monde est de guérir le mal, et souvent de l'employer au bien ; et à mesure que la science fait des progrès, la somme des maux diminue dans la même proportion que notre ignorance. Ainsi restreinte dans une juste limite, l'assertion fondamentale des optimistes renverse presque la difficulté ; car on n'est pas en peine du mal, mais de la quantité du mal, et cette quantité nous est inconnue.

Voilà, par une réflexion de bon sens, la difficulté bien atténuée. Cherchons maintenant quelle est la source de ce mal, et s'il est juste d'en demander compte à Dieu.

Parmi les maux dont nous souffrons et dont nous nous plaignons, il y en a, en grand nombre, dont nous souffrons par notre faute[1]. Nous pourrions éviter peut-être la moitié des maladies qui nous tuent ou qui attristent notre vie ; nous pourrions, par des soins plus intelligents, donner à nos enfants une santé meilleure. Si notre part dans les biens de ce monde est trop inégale, c'est bien souvent notre dissipation ou notre paresse qui en est cause. Otons tous les maux qui viennent de cette

1. « Corporis exigua desideria sunt : frigus submovere vult, alimentis famem ac sitim extinguere : quidquid extra concupiscitur, « vitiis, non usibus laboratur. » Sénèque, *Consolation à Helvie*, chap. IX.

origine; le nombre en est infini. Nous souffrons à cette heure des fautes de nos pères. Dans certains États encore peu civilisés, l'organisation de la société est telle, qu'un nombre incalculable de paysans doit travailler et souffrir pour faire vivre une oligarchie dans l'opulence et l'oisiveté. Est-ce à Dieu, est-ce aux hommes que le serf doit demander compte de son malheur? Quand la loi française donnait à l'aîné l'héritage paternel, qui était coupable de la misère des autres enfants? Était-ce la loi divine? Un équipage, à la mer, abondamment pourvu pour une traversée de vingt jours, consomme tous ses vivres en huit jours, et périt au bout de quinze ; est-ce à Dieu qu'il faut imputer sa mort?

Dieu n'a fait ni tyrans, ni esclaves, ni riches, ni pauvres, ni nobles, ni plébéeins : ce sont toutes inventions humaines, conséquences de nos vices, usurpations consacrées sous le nom de droit; et Dieu n'a fait non plus ni avares, ni assassins, ni voluptueux, ni parjures[1]. Il nous a faits libres, plus enclins à la vertu qu'au vice, assez intelligents pour résister au monde et pour l'approprier à nos besoins, assez nombreux pour nous secourir les uns les autres, assez peu nombreux pour trouver par le travail une subsistance assurée dans les biens de la terre. Voilà ce qui est de lui; le reste est de nous. Bénissons-le; plaignons-nous de nous-mêmes.

On objecte qu'en nous faisant libres, Dieu savait que nous mésuserions de la liberté. Il savait surtout que nous pourrions en mésuser. Et connaît-on quelle est la portée de cet argument? Il ne va à rien moins qu'à réclamer pour l'homme le privilége de l'impuissance.

1. « Homme, ne cherche plus l'auteur du mal : cet auteur, c'est toi-même. » J. J. Rousseau, *Émile*, profession de foi du vicaire savoyard.

Nous reprochons au Créateur de nous avoir faits à son image. S'il nous avait enchaînés à nos appétits comme des brutes, sans force, sans choix, sans responsabilité, nous nous trouverions heureux, nous rendrions justice à sa bonté et à sa puissance !

Non-seulement nous créons, par nos vices, nos malheurs réels; mais nous nous créons, par notre faiblesse, des malheurs imaginaires. Ce n'est pas trop de dire que la moitié de nos larmes sont répandues en vain[1]. Nous rions, sans penser à nous, d'un enfant qui pleure pour son hochet. Louis XIV, qui savait gouverner une cour, sinon un royaume, avait inventé des faveurs qui ne lui coûtaient rien, et ne rapportaient rien à ceux qui les obtenaient; elles n'étaient pas même la marque du mérite, ce qui les eût ennoblies, mais tout uniment, ou, pour mieux dire, tout bêtement des faveurs. Les hommes les plus considérables de la monarchie, et Saint-Simon tout le premier, étaient dévorés du désir d'être désignés par le roi pour porter le bougeoir devant lui pendant qu'il se déshabillait. C'est une image frappante de la moitié de nos ambitions et de la moitié de nos misères. Il ferait beau voir quelque marquis de Dangeau calomnier la Providence, et se plaindre de la condition humaine, parce que le roi ne lui a pas donné le bougeoir! Au lieu de pleurer et de nous lamenter ainsi pour une migraine, pour des vapeurs, pour une fièvre, ou de gémir parce qu'on a jeté à un autre un bout de ruban que nous convoitions, tâchons d'être des hommes et de prendre la vie au sérieux. Laissons le bougeoir aux courtisans, et la plainte aux femmelettes. Regardons

1. « Quidquid optimum homini est, id extra humanam patientiam « jacet, nec dari, nec eripi potest. » Sénèque, *Consolation à Helvie*, chap. VIII.

moins l'intérêt matériel, et songeons à notre avancement, non en qualité de fonctionnaires ou de courtisans, mais en qualité d'hommes. S'il nous faut une ambition, ayons celle de faire du bien, la seule ambition virile. Rappelons-nous que la vie est courte, et suivie d'une vie immortelle : traversons ce passage avec intrépidité, comme un soldat qui va à la victoire. Nous ne sommes pas maîtres de la fortune; mais bien de notre cœur[1]. Le monde peut nous condamner à souffrir, non à souffrir lâchement. Il peut nous tuer, et non nous souiller[2]. Il peut nous prendre une à une toutes les joies qu'il donne; mais il dépend de nous de dédaigner ses joies, ses injustices, ses douleurs, et de rester calmes, fiers, dévoués, en pleine possession de nous-mêmes, sous l'œil de Dieu.

Encore une fois, nous ne voulons pas ici nier le mal; mais dans une question de degré, nous avons le droit de réduire à leur juste valeur des plaintes que la lâcheté et l'ignorance exagèrent au delà du vrai. Sans prendre tous ces détours, nous pourrions du premier coup dédaigner une question de degré. Il fallait, dites-vous, qu'il y eût du mal, mais il n'en fallait pas tant. Et par où donc l'estimez-vous? Quel est votre terme de comparaison[3]? Vous le mesurez, non par lui-même, mais à votre couardise, et c'est pourquoi vous le faites si grand. Supposez qu'aujourd'hui, à l'heure qu'il est, Dieu, par

1. « Conentur sibi res, non se submittere rebus. »
Horace, liv. I, épit. I, v. 19.

2. «Ne craignez pas ceux qui ne peuvent tuer que le corps, et n'ont point de pouvoir sur l'âme.» *Év. selon S. Matth.*, chap. x, vers. 28.

3. « Undecumque ex æquo ad cœlum erigitur acies, paribus intervallis omnia divina ab omnibus humanis distant. » Sénèque, *Consolation à Helvie*, chap. IX.

sa volonté souveraine, ôte du monde la moitié du mal qu'il y laisse : que diront demain les ennemis de la Providence ? Ils diront ce qu'ils disaient hier, à moins que leur cœur ne soit changé.

Le mal est comme toutes les choses de ce monde qui sont exclusivement de ce monde : il n'a pas de mesure fixe. Il est grand ou petit, suivant la force avec laquelle on le supporte. Dans une salle d'hôpital, ce n'est pas le plus malade qui gémit le plus, c'est le plus tendre. Dans une disette à la mer, l'un supporte bravement les privations, l'autre se désespère et succombe. L'habitude y fait beaucoup. Il y a tel riche qui se trouverait malheureux s'il était réduit à se contenter de l'ordinaire d'un ouvrier. La misère de celui-ci suffit à l'ambition et au bonheur de celui-là. Le même homme peut changer selon les circonstances. Tel qui s'est évanoui pour un coup de bistouri, supporte héroïquement un coup de sabre. Il faut d'autant plus rougir de l'impatience avec laquelle nous souffrons la douleur, que la douleur est presque toujours la juste mesure de notre faiblesse [1].

Ainsi donc il y a du mal, nous l'avouons ; et il ne faut pas dire qu'il y en ait trop, car c'est se confondre dans ses propres pensées. Mais ce mal enfin, quel qu'il soit, est-il conciliable avec la puissance et la bonté de Dieu ?

1. « Quelque ingénieux que nous puissions être à fomenter nos misères à force de belles institutions, nous n'avons pu jusqu'à présent nous perfectionner au point de nous rendre généralement la vie à charge, et de préférer le néant à notre existence, sans quoi le découragement et le désespoir se seraient bientôt emparés du plus grand nombre, et le genre humain n'eût pu subsister longtemps. Or, s'il est mieux pour nous d'être que de n'être pas, c'en serait assez pour justifier notre existence. » J. J. Rousseau, *Lettre écrite à Voltaire sur le poëme de la Religion naturelle*.

Ce peu de mal, en présence d'un si grand bien, n'empêche pas que le monde ne soit bon ; mais pourquoi Dieu y a-t-il laissé subsister quelque mal ?

C'est demander pourquoi Dieu, qui nous a faits à son image, ne nous a pas faits du même coup à sa mesure. Quoi donc ! vouliez-vous être parfaits ? Est-ce là ce que vous demandez ? Et ne pouvez-vous en conscience vous contenter à moins ? Dieu, qui peut tout, ne pouvait pas cela. Il ne pouvait pas faire un être parfait, car il y aurait deux dieux, ce qui est absurde. Il est de l'essence d'un être parfait de ne pas être créé, et de se suffire à lui-même, et pour être et pour subsister. Quand vous démontrez l'existence de Dieu, vous vous appuyez sur ce principe qu'il faut un être nécessaire, subsistant par lui-même, pour expliquer la possibilité de l'existence du reste des êtres. Et quand vous raisonnez sur cet être nécessaire, la première vérité que vous apercevez, c'est qu'aucun défaut ne peut être en lui, et qu'il n'y a aucune raison quelconque qui puisse faire qu'il y ait en lui une limite. La nécessité de son existence et la perfection de sa nature sont deux dogmes du même ordre, établis au même titre, corrélatifs l'un à l'autre, à jamais inséparables, et sans lesquels aucune spéculation n'est possible sur l'existence et la nature de Dieu. D'où il suit invinciblement que, si le monde était parfait, il serait Dieu et n'aurait pas de cause ; et que, n'étant pas Dieu et ayant une cause, il est absolument nécessaire qu'il soit imparfait. Cela étant ainsi, il est aussi absurde de reprocher à Dieu l'imperfection du monde, que de soutenir qu'un bâton peut n'avoir qu'un bout, que le tout est moins grand que la partie, ou que la ligne droite n'est pas le plus court chemin d'un point à un autre.

Nous avons démontré deux choses : l'une, c'est qu'il ne faut pas tirer un argument de la quantité du mal, parce que cette quantité est une valeur indéterminée et, pour ainsi dire, imaginaire; l'autre, que l'existence du mal est la condition nécessaire de l'être créé, non parce que cet être est tel qu'il est, mais simplement parce qu'il est créé. Cette double démonstration faite, l'objection ne subsiste plus.

Quand nous disons que l'existence du mal est nécessaire, qu'elle est la condition nécessaire de l'existence d'un être créé, il ne faut pas entendre par là que le mal existe séparément, et à titre de réalité spéciale et distincte. Dieu n'a pas fait et ne peut pas avoir fait le mal ; mais il a fait un bien relatif, au-dessous duquel notre esprit peut toujours concevoir un plus grand bien. Ce qui manque à ce bien réel pour être égal au bien que nous imaginons dans la même espèce, est justement ce que nous appelons le mal. Ce mot n'exprime qu'un non-être; le mal, c'est-à-dire l'absence, le défaut du bien.

Nous pouvons dire encore, pour continuer la même pensée, que tout ce qui tombe dans le temps et l'espace est immédiatement susceptible d'être mesuré. Or, être susceptible d'être mesuré, en d'autres termes, être grand ou petit, qu'est-ce, sinon ne posséder qu'une certaine mesure de l'être, exister pour un certain temps, d'ici là, dans telle condition restreinte ? La limite, la mesure, la multiplicité, la divisibilité, le manque ou défaut, ce ne sont là que des formes plus abstraites de ce que la langue commune appelle le mal. Demander pourquoi il y a du mal, ou bien pourquoi il y a du changement, de la multiplicité de la mesure, du temps et de l'espace,

c'est tout un ; et c'est demander pourquoi le monde est monde.

Sans doute, cela même est un problème. Que le monde soit, c'est une vérité incontestable, bien plus difficile à comprendre et à admettre que cette autre vérité incontestable : il y a un Dieu. Pensons à Dieu, c'est-à-dire à l'être parfait, ayant la plénitude de l'être : il est impossible qu'il ne soit pas. Pensons au monde, c'est-à-dire à l'être nécessairement imparfait : il est possible qu'il ne soit pas, et même il est difficile qu'il soit ; car il ne peut être sans une cause parfaite, et l'on ne peut imaginer comment une cause parfaite a pu se porter à créer, je ne dis pas ce monde, mais un monde. Ce problème est l'unique problème. C'est celui de la création. Nous l'avons discuté sous sa forme abstraite en parlant de la création ; nous n'aurions qu'à répéter à propos du mal ce que nous avons dit alors de l'être imparfait ou limité ; car le mal n'est que la limite de l'être. Il ne faut pas se laisser tromper par une simple différence de langage, et croire qu'il y a deux problèmes quand il n'y en a qu'un. Ponrquoi Dieu a-t-il voulu le monde ? Pourquoi et comment l'a-t-il fait ? Comment l'existence de Dieu et l'existence du monde peuvent-elles se concilier ? Se peut-il que Dieu sache l'avenir et que l'homme soit libre, que la puissance de Dieu soit sans bornes et la liberté de l'homme entière ? Par quel mystère le Dieu tout-puissant qui est en même temps la bonté par essence, laisse-t-il subsister le mal ? C'est, sous trois formes, une question unique. Comme les calculs se simplifient par la forme algébrique, la philosophie peut simplifier toutes les disputes sur la création, la prescience et le mal, en les ramenant à cette question suprême : la coexistence de l'un et du multiple. Si vous

admettez une fois la création, ne soyez donc plus en peine ni de la liberté ni du mal.

Il n'y a qu'un point qui subsiste encore après cette réponse : c'est l'injustice.

Nous ferons, si l'on veut, bon marché de la laideur : nous nous résignerons à la souffrance ; nous comprendrons même le vice. Oui, cela est vrai, l'imperfection est nécessaire à la créature ; et du moment que Dieu laisse une part à l'homme, il faut bien que la liberté humaine s'exerce dans les conditions de la lutte, entre la sollicitation du bien et celle du mal, entre le plaisir et la douleur, avec la chance de succomber et la chance plus fréquente de triompher. Mais enfin, cette abdication de Dieu est loin d'être complète. La liberté qu'il nous donne a une règle ; et cette règle, que nous pouvons transgresser, mais que nous devons suivre, est la volonté même de Dieu. C'est notre grandeur de connaître cette volonté, et de nous y soumettre volontairement au prix du sacrifice. Cette règle est écrite partout dans le monde. D'abord dans notre conscience, c'est-à-dire tout à la fois dans notre raison et dans nos sentiments ; car tout en nous parle du devoir, la faculté par laquelle nous pensons et celle par laquelle nous éprouvons. Nous trouvons ensuite la règle écrite en caractères éclatants dans les lois humaines ; car enfin, s'il y en a d'injustes, d'odieuses, de tyranniques, elles sont connues pour telles, elles ne trompent personne, ou elles ne trompent qu'un petit nombre. La majorité immense des lois n'est que la raison écrite, c'est la formule du devoir : et c'est pour cela que le nom de la loi reste saint, même quand les passions et la violence glissent leur arbitraire dans ce code de la civilisation et

de l'humanité. L'histoire aussi nous raconte le devoir; et, pour le trouver dans la succession des faits, nous n'avons pas besoin que l'historien les commente; la simple succession des événements nous avertit. Enfin, il n'est pas jusqu'au spectacle du monde qui ne révèle partout la trace d'une destination harmonieuse, d'une appropriation de tous les êtres à un but spécial, et d'un concours de ces forces et de ces applications diverses à une fin unique. Cependant le mal est inégalement réparti. Tel homme est heureux, tel autre malheureux; ou, si vous voulez que personne ne soit heureux, le malheur de l'un est plus grand que celui de l'autre. Qu'on y prenne garde : ceci est une injustice; et ceci est une difficulté réelle. On ne peut pas dire ici que le degré du mal n'est rien; car nous ne comparons plus la somme des mots à un idéal fictif, mais un certain mal à un autre mal; et nous ne reprochons pas à Dieu de nous faire souffrir, mais de nous faire souffrir plus qu'un autre. Il peut nous faire souffrir, quoiqu'il soit bon; mais, s'il est juste, il doit nous faire souffrir également.

La difficulté prend encore plus de force quand on réfléchit que l'inégalité des souffrances n'est nullement justifiée par l'inégalité du mérite. Si l'on pouvait répondre : celui-ci souffre moins, parce qu'il est meilleur, tout serait sauvé; mais on ne le peut. Voici un homme qui naît dans la richesse, et un autre qui naît dans la pauvreté. Celui-ci travaillera et souffrira pour celui-là : est-ce juste? Qu'on ne dise pas que la fortune n'est rien. Ces grandes maximes ne sont vraies que dans leur mesure; il est absurde et criminel de préférer la richesse au devoir : mais la richesse est, en ce monde, un grand instrument et une grande condition de bon-

heur. Ceux qui soutiennent que le bonheur ou le malheur doit se mesurer uniquement au degré de notre sensibilité, font encore un paradoxe, parce qu'ils exagèrent une vérité au point d'en faire un mensonge. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se rappeler, dans les diverses phases d'une vie, quels ont été les temps heureux et les temps malheureux : on verra que le bonheur dépend en partie de la richesse. En d'autres termes, un homme juste et qui est riche, est plus heureux qu'un homme juste qui est pauvre. Cela étant, pourquoi Dieu permet-il qu'un juste naisse dans la pauvreté?

Enfin l'injustice deviendra plus grande encore si nous considérons, non plus un juste et un juste, mais un juste et un criminel; que nous supposions le juste accablé de privations et de misères, trahi dans ses affections, emprisonné, chassé de son pays, flétri par un arrêt, écrasé sous le poids de la calomnie; et l'autre triomphant, entouré de luxe, jouissant des plaisirs de l'intelligence, et peut-être même du plaisir d'être aimé et admiré; proposé pour modèle à la jeunesse, parlant de vertu, peut-être sans remords, vivant vertueusement des fruits de son crime, parce que la vertu est facile pour celui à qui rien ne manque, glorifié encore après sa mort, grâce à la puissance fascinatrice du succès. Pensons à cela, et de ce spectacle, de lui seul, demandons compte à la justice de Dieu.

Il y a trois réponses.

Certains utopistes généreux s'imaginent que tout ce mal vient des hommes et de la manière dont la société est organisée. Suivant eux, il n'y avait qu'à changer les bases de l'ordre social pour remettre chacun à sa place

et faire régner la justice. A Dieu ne plaise que nous voulions décourager de telles espérances! Nous croyons que les abus sont nombreux, et qu'à beaucoup il y a du remède; et nous demandons seulement que l'ambition ne prenne pas le masque du dévouement, que l'ignorance ne se fasse pas dénigrante, que le désir de retrancher le mal ne se change pas en manie de tout transformer; qu'on n'emploie pas, même pour une bonne fin, des moyens condamnables, et qu'on ne remplace pas un ordre défectueux par un désordre absolu. Nous demandons surtout qu'on ne se repaisse pas d'espérances vaines, et qu'on n'oublie pas, dans toutes ces réformes, la nature même de l'être social pour qui elles sont faites. Telle est la nature de l'homme que l'imperfection et par conséquent l'injustice l'accompagnera toujours : tout l'effort du législateur doit tendre à rendre l'injustice moins fréquente ou moins complète. Laissons donc ces espérances excessives, qui traitent trop mal la société, et trop bien l'homme; et ne croyons pas répondre à cette objection de l'existence de l'injustice par la présentation d'un code nouveau.

Il y a d'ailleurs un point qui résiste à tous les utopistes. Nous naîtrons, sous vos lois, égaux pour la richesse : soit; la richesse n'est après tout qu'une convention purement humaine. Naîtrons-nous égaux par l'intelligence? En vain direz-vous que vous rendrez les fonctions également honorables et également attrayantes : ce ne sont là que des rêves. A côté de l'inégalité intellectuelle, n'y a-t-il pas aussi l'inégalité morale? C'est là ce qui est terrible et ce que vous ne pouvez ni nier ni corriger. L'éducation peut beaucoup; il ne faut ni en méconnaître la force, ni l'exagérer au point de

dire qu'elle rétablit l'égalité intellectuelle et morale entre les hommes.

Une réponse plus sérieuse à l'objection qui se tire de l'injustice est celle-ci : c'est que Dieu a donné à l'homme une grande part dans le gouvernement de la société. La Providence gouverne le monde de haut, mais la part qui nous est laissée a sa trace : c'est l'injustice. Ce n'est pas ici sous une forme nouvelle la réponse que nous venons de rejeter. Au contraire; quelle que soit la forme de la société, si elle est humaine, disons-nous, elle ne peut être absolument juste. Ainsi, l'existence de l'injustice est expliquée par l'intervention de l'homme dans le gouvernement de l'humanité comme l'existence du vice est expliquée dans chacun de nous par les conditions et les exigences de la liberté.

Cette réponse a du vrai; elle est plausible; elle atténue le mal sans le détruire. Si la loi de la justice est absolue et elle l'est, la vertu constitue un droit imprescriptible, et Dieu est, si on ose le dire, le débiteur de l'homme juste. Le juste peut attendre, mais il faut que Dieu ait son heure.

Ainsi la difficulté est invincible; ou plutôt elle le serait sans l'immortalité. La philosophie triomphe de tout, hormis de cela. Le mal physique n'est rien, la douleur est méprisable: l'injustice seule, quand elle persiste, est une objection invincible contre la justice de Dieu. Qu'on cherche à l'expliquer, à la pallier : on ne trouvera que des faux-fuyants. Car l'injustice est un mal absolu, le plus grand des maux, le seul mal[1]; quiconque per-

1. « Ce qui est mauvais en soi sera toujours mauvais.... Je parle dans l'ordre moral; car dans l'ordre physique il n'y a rien d'absolu-

met et sanctionne l'injustice est impuissant ou méchant. Il suffit d'une injustice consommée ou irréparable, pour qu'il n'y ait pas de Dieu.

Nous ne parlons pas ici de l'homme vertueux; nous ne disons pas que la récompense lui est nécessaire. La vertu peut se passer de récompense, mais Dieu ne peut se passer de récompenser la vertu. Toi, tu mourras pour la justice, sans proférer une plainte; mais nous, en présence de cette mort, nous serions réduits à accuser la Providence, si cette tragédie était une consommation, et n'était pas, au contraire, une transition et une preuve[1].

Voilà le fruit délicieux que porte la souffrance, et c'est d'elle qu'on peut dire qu'elle est pleine d'immortalité. Bénissons Dieu d'avoir permis que la loi du devoir soit si évidente, et souvent si austère, et que chaque journée nous apporte l'occasion ou le spectacle d'un martyre. Ce renversement du vrai et du juste signifie que la vie n'est qu'un commencement, une épreuve, une heure avant l'éternité.

Qu'importent les autres démonstrations? Ceci est tout. Non-seulement je me console de l'injustice que je vois, mais je trouve une douceur dans l'injustice que je souffre. Je suis juste, et je suis persécuté : donc Dieu m'attend[2].

« Il semble aux murmures des impatients mortels que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et

ment mauvais. Le tout est bien. » J. J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*, etc., éd. Lahure, t. I, p. 251.

1. « Bonum virum (Deus) in deliciis non habet : experitur, indurat, sibi illum præparat. » Sénèque, *de la Providence*, chap. I.

2. « Celui qui ne veut pas porter sa croix et me suivre n'est pas digne de moi. » *Év. selon S. Matth.*, chap. x, vers. 38.

qu'il est obligé de payer leur vertu d'avance. Oh! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail.[1]. »

1. J. J. Rousseau, *Émile*, Profession de foi d'un vicaire savoyard.



CHAPITRE III.

EXAMEN DES OBJECTIONS TIRÉES DE L'IMMUTABILITÉ DIVINE.

« Je crois que Dieu est immuable. Il me paraît évident que c'est une perfection que de n'être point sujet au changement. Cela me suffit. Quand même je ne pourrais pas accorder l'immutabilité de Dieu avec sa liberté, je crois qu'il possède ces attributs, puisqu'il est infiniment parfait. » Malebranche, *Huitième entretien sur la métaphysique*, § 2.

Jusqu'ici nous avons considéré la Providence par son côté le plus accessible, et, en quelque sorte, le plus familier. Nous avons cherché dans le monde les traces de la sagesse et de la bonté divines; et l'objection que nous avons discutée est celle qui se présente la première, et qui frappe les esprits les moins attentifs, l'objection du mal.

Nous n'avions pas besoin de regarder le monde pour savoir que Dieu le dirige. Nous savons que Dieu existe, et, quoique nous ne puissions comprendre sa nature, nous savons qu'il est parfait, et qu'à ce titre il est bon, intelligent, puissant. Or, il est impossible qu'un être essentiellement bon aime le désordre, et qu'un être essentiellement intelligent produise une œuvre sans la disposer suivant un plan, ou enfin qu'un être tout-puissant ne réalise point le plan conçu par son intelligence. Ainsi les données que nous avons déjà sur la nature de Dieu nous suffisent pour affirmer qu'il y a de l'ordre

dans le monde. Et qu'on ne dise pas que nous nous sommes servis de cet ordre pour établir l'existence de Dieu; car nous n'avons pas besoin d'autre chose pour croire à un Dieu parfait, que de ce que nous trouvons dans notre pensée et dans notre cœur. Nous acceptons, comme par surcroît, les arguments que le monde nous fournit.

Mais, soit que nous arrivions directement par l'idée de la perfection divine à affirmer la Providence, ou que nous suivions la route plus longue et plus accessible de la contemplation des merveilles de la nature, n'y a-t-il pas une contradiction entre l'idée de Providence et l'immutabilité absolue que nous sommes contraints d'attribuer à Dieu?

Notre pensée est si faible quand elle s'applique à ces matières, qu'elle se contredit même dans les développements qu'elle donne à l'idée de perfection. Car tantôt elle ne veut voir dans la perfection que l'unité immobile, et tantôt elle y veut voir tous les attributs de la Providence, la bonté, la prévoyance, la sollicitude, l'action incessante. Il en résulte en quelque sorte deux philosophies opposées, entre lesquelles nous devons chercher une conciliation, puisqu'elles paraissent vraies et nécessaires l'une et l'autre. Pénétrons-nous bien d'abord de la nature de la difficulté, avant de tenter de la résoudre.

Il est incontestable que quand nous pensons à Dieu en parlant de l'idée de la perfection absolue que nous trouvons au fond de notre raison, et quand nous nous élevons à lui à l'aide de l'idée de cause, en prenant dans le monde notre point de départ, nous arrivons à des spéculations d'une nature très-différente, et qui ont cha-

cune leur inconvénient. La première méthode nous conduit à un Dieu immuable, dans lequel il n'y a place pour aucune imperfection et pour aucune limite; et la seconde, à un Dieu plus accessible et plus humain, dont la majesté attire notre amour sans effrayer notre intelligence, et dont nous croyons sentir en quelque sorte au-dessus de nous la main paternelle. La difficulté est égale dans les deux systèmes : là pour descendre jusqu'à la création; ici pour monter jusqu'à l'unité. Le Dieu immuable de la métaphysique ne peut penser qu'à lui-même, il ne peut aimer que lui-même, son action se termine en lui-même. S'il pense au monde, s'il l'aime, s'il le produit, s'il le gouverne, le temps, l'espace, et par conséquent l'imperfection pénètrent en lui : il dégénère de son unité absolue. Pour qu'une action soit grande, il ne suffit pas qu'elle soit produite par une pleine puissance; il faut que l'effet en soit grand : de sorte que la petitesse du monde abaisse Dieu et l'amoindrit. Au contraire le Dieu-cause de la philosophie du sens commun aime le monde, s'en occupe, le gouverne; il répond par des bienfaits à nos prières; il peut donc être touché, nous avons dans notre bassesse quelque action sur cette grandeur infinie. Ainsi son immutabilité n'est pas entière; son éternité, que le monde traverse, n'est pas indivisible; il ne se suffit pas à lui-même, puisqu'il lui faut un témoin et une preuve de sa gloire. Que résoudre dans un tel antagonisme? Faut-il renoncer à la notion de la perfection, qui entraîne inévitablement l'immutabilité, ou à la notion de la Providence, qui semble rendre l'immutabilité impossible?

Nous retrouvons ici par un autre chemin l'éternel et peut-être l'unique problème de la philosophie : la con-

ciliation de l'un et du multiple. C'est, au fond, le problème de la création ; mais nous le voyons ici plus manifeste en quelque sorte, puisqu'il paraît au premier abord que le gouvernement assidu et persévérant du monde implique plus de mobilité et plus de diversité que l'acte unique de la création. Nous regardons ce problème comme insoluble. L'effort de la philosophie doit tendre à en bien poser les termes pour éviter toute équivoque, et à montrer nettement jusqu'où va notre science, où commence pour nous l'incompréhensible. Loin de nuire à la raison en lui retranchant ainsi ce qui la surpasse, on fortifie son autorité dans les matières qui tombent légitimement sous sa juridiction. En toutes choses l'ignorance même est préférable à la fausse science[1].

L'histoire nous offre quelques essais de conciliation entre l'unité de Dieu et sa providence. Nous ne reviendrons pas sur la doctrine des panthéistes, déjà réfutée. Aristote avait proposé un système ingénieux, qui a servi de type à toutes les écoles dont la théologie repose sur l'hypothèse d'un Dieu indifférent. Selon lui, Dieu est et demeure immuable ; rien ne vient troubler son immutabilité, aucune volonté, aucune pensée. Il ne pense qu'à lui ; il n'aime, il ne désire, il ne veut rien en dehors de lui. Voilà bien le Dieu spéculatif de la métaphysique. Ce Dieu, qui dédaigne de connaître le monde, et par conséquent de le gouverner, est pourtant la cause de

1. « Je suis plus sage que cet homme; car il peut bien se faire qu ni lui ni moi ne sachions rien de fort merveilleux; mais il y a cette différence que lui, il croit savoir quoiqu'il ne sache rien, et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. » Platon, *Apologie de Socrate*, trad. de M. Cousin, t. I, p. 73.

tout l'ordre que nous y voyons. C'est que le monde est un être éternel, ou, pour parler comme Aristote, un animal dont la nature est d'aimer le beau et le bien, et de tendre vers lui; de sorte que Dieu le gouverne en lui servant d'étoile, sans sortir de son immutabilité[1]. La première difficulté de ce système, c'est qu'il suppose l'éternité de la matière, et de la matière organisée; la seconde, c'est que ce Dieu immuable et indifférent, dont on veut faire l'unique objet de l'amour, n'a plus rien dans sa nature qui nous le fasse aimer.

Les alexandrins ont une solution beaucoup plus profonde dans la théorie des hypostases. Ils supposent un seul Dieu en trois hypostases, dont la première est l'unité immuable de la métaphysique, la troisième est le père du monde, et la seconde leur sert de lien.

Cette hypothèse expliquerait tout, si elle pouvait elle-même être expliquée, et surtout si elle pouvait être prouvée.

On comprend qu'elle se rencontre dans la doctrine panthéiste de l'école d'Alexandrie; des panthéistes seuls pouvaient l'admettre.

Nous avons vu que la principale objection des panthéistes contre le dogme de la création, c'est que Dieu étant l'unité absolue, il ne peut produire le monde, qui est multiple; et qu'après avoir développé cette objection, et insisté sur la perfection de l'unité divine qui ne peut produire le monde sans déchoir, quand ils viennent à proposer leur solution, ils n'ont pas autre chose

1. « Le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus.... Le premier moteur meut en tant qu'aimé. » *Métaphysique*, liv. XII, ch. VIII. Voy. Jules Simon, *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*, p. 44.

à nous offrir que l'identité de cette unité et de ce multiple. Tout aussitôt, nous retournons contre eux, avec bien plus de force, leurs propres arguments contre la création ; car, s'il est difficile que l'un engendre le multiple, il est tout simplement impossible que l'un et le multiple ne soient qu'un. Or, la théorie des hypostases consacre en Dieu la même identité de l'un et du multiple, qui fait le fond de la doctrine panthéiste. Elle peut donc être admise par les panthéistes en raison de leurs principes ; mais elle doit être rejetée par les partisans de la création. En effet, lorsque, après avoir rejeté le panthéisme comme absurde et contradictoire, et admis la création quoique incompréhensible, on se trouve en présence d'un Dieu, immuable de par la raison, et pourtant créateur de par l'évidence ; si, pour concilier cette immobilité et cette action, on suppose en lui la coexistence de l'action et de l'immobilité, n'est-il pas évident qu'on n'est pas meilleur logicien que les panthéistes, et qu'on n'a fait, comme eux, que transporter ailleurs la difficulté sans la résoudre ?

Ce qui prouve d'ailleurs la fausseté de cette solution, ce qui montre qu'elle ne repose que sur une idée vague et mal définie, c'est que ceux qui l'admettent ne savent comment l'exprimer. Ils disent bien, ce qui est déjà énorme, qu'il y a en Dieu une certaine dualité ; mais dualité de quoi ? Là leur embarras se manifeste. Est-ce dualité d'êtres ? alors il y a deux dieux ; ou de nature ? cela ne différerait guère ; ce serait presque remplacer un mot par un autre ; mais quand même on admettrait comme une proposition claire et intelligible qu'il peut y avoir deux natures dans un même être, personne n'a osé dire ouvertement qu'il y a deux natures en Dieu. Que faire donc ? Pour une idée qui n'en est pas une on

a inventé un mot, et l'on a dit qu'il y avait en Dieu plusieurs hypostases. Cela ressemble à de la puérilité ; et les alexandrins, inventeurs de ce mot et de cette doctrine, une fois en possession de ce moyen facile d'échapper aux difficultés, ont multiplié tellement les hypostases, que leur pensée y a perdu toute précision.

Une troisième objection non moins solide contre la théorie des hypostases est celle-ci. Puisque l'immobilité, caractère de la perfection, n'appartient qu'à cette première hypostase, la première hypostase de Dieu est seule parfaite ; et il faut dire ou qu'elle seule est Dieu, ce qui est contre l'hypothèse, ou que Dieu est imparfait. Et puisque la création est l'attribut de la troisième hypostase, et d'elle seule, il n'y a plus entre les trois hypostases qu'un rapport de coexistence, et elles sont étrangères l'une à l'autre dans la même substance, ce qui est absurde.

Ce que nous disons ici des alexandrins et de tous ceux qui ont voulu introduire en Dieu une pluralité quelconque, ne saurait s'appliquer au christianisme. Le christianisme admet un seul Dieu en trois personnes, et les alexandrins un seul Dieu en trois hypostases, voilà la ressemblance. Il n'y a pas même différence de mots, puisque *personne* est la traduction du mot latin *persona*, qui lui-même est l'équivalent du mot grec *hypostase*, et que ce dernier mot est employé par les Pères de l'Église grecque concurremment avec le mot πρόσωπον. Sous cette grande et considérable analogie se cachent des différences capitales ; car l'ordre, le caractère, les rapports des hypostases et même leur nombre, puisque chez certains alexandrins chaque hypostase devient une trinité à son tour, sont conçus par les alexandrins tout

autrement que par les chrétiens[1]. Mais la première de toutes les différences, la plus fondamentale et la seule qui nous importe ici, c'est que le dogme chrétien est un mystère : ce seul mot prononcé le met en dehors de toutes nos objections.

En effet, que disons-nous contre les alexandrins? Que leur doctrine est incompréhensible? Ce ne serait rien; nous disons qu'elle n'est pas démontrée et ne peut pas l'être. C'est aussi ce que disent les chrétiens. Ils déclarent que cette doctrine est au-dessus de la démonstration en la qualifiant de mystère; et cependant ils l'admettent, parce qu'ils obéissent à un principe supérieur à la raison. Si on voulait combattre les chrétiens, ce qu'il faudrait prouver contre eux, c'est qu'il n'y a pas de principe supérieur à la raison, et que la révélation, sur laquelle repose la religion entière, n'existe pas. C'est là le point de la difficulté entre les chrétiens et les incrédules : car, si la révélation n'existe pas, la religion s'écroule; et, si elle existe, s'il y a une autorité supérieure à la raison, cette autorité une fois reconnue, il faut la subir, sans permettre à la raison de s'insurger contre elle. Ainsi, dans une religion révélée, il peut y avoir, il y a nécessairement des mystères, c'est-à-dire des dogmes qui ne s'appuient en rien sur la raison, que la raison ne peut ni comprendre ni prouver. Quant aux philosophes, dont la raison est le seul guide, ils ne peuvent rien croire que de démontré et de raisonnable.

Nous n'exagérons pas cette dernière proposition au point de dire que tout peut être démontré, et que tout peut être compris. Il y a des choses qui n'ont pas pu

1. On peut voir au long la comparaison de la trinité chrétienne et de la trinité alexandrine dans mon *Histoire de l'École d'Alexandrie*, liv. I, chap. IV, t. I, p. 308.

jusqu'ici être démontrées et qui probablement ne le seront jamais; et, parmi les choses démontrées, il y en a d'incompréhensibles. Ainsi nous croyons que Dieu est incompréhensible, que la création est incompréhensible, et cela ne nous empêche pas d'admettre l'existence d'un Dieu créateur; mais le dogme de la trinité n'est pas seulement incompréhensible : il constitue ce que l'on appelle un mystère[1]. A ce titre, il peut être admis dans une religion; il n'a point de place dans une philosophie.

Ces deux mots de mystère et d'incompréhensible sont souvent joints ensemble dans l'usage. C'est d'abord que tout mystère est incompréhensible, mais tout ce qui est incompréhensible n'est point un mystère. Admettre une chose incompréhensible, c'est reconnaître que la raison a des bornes; admettre un mystère, c'est recourir à une autorité autre que celle de la raison. Quand nous soutenons que Dieu est incompréhensible, nous n'exprimons pas autre chose qu'un aveu de notre faiblesse; quand on dit qu'il est un en trois hypostases, on exprime une opinion gratuite sur la nature d'un être incompréhensible, on fait une hypothèse qui ne repose ni sur la raison ni sur l'expérience. Il n'y a pas de confusion possible entre deux assertions d'une nature aussi différente. Ainsi, par exemple, la religion catholique soutient que Dieu est incompréhensible, et cela est si peu un mystère que l'on donne les raisons de cette incompréhensibilité dans toutes les écoles de théologie; puis elle ajoute que ce Dieu incompréhensible est un et triple, un dans sa substance, triple dans ses personnes,

1. « Dictum est tamen tres personæ, non ut aliquid diceretur, sed « ne taceatur. » S. Augustin, *de la Trinité*, liv. V, chap. x.

et, pour cette fois, elle n'allègue plus d'autre autorité que celle de la révélation, parce que ce dogme, étant un mystère, ne peut être proposé au nom de la raison, et dépend uniquement de la foi.

Insistons sur cette différence dont on ne sera jamais trop pénétré. La confusion que l'on fait entre ces deux ordres de choses trouble l'idée de la philosophie, et amène une confusion entre la religion et la science. Si je démontre par des raisons irréfragables que ce monde a une cause extérieure à lui, ne serai-je pas obligé de croire à l'existence de cette cause? Et cette obligation cessera-t-elle, si on me démontre que je ne pourrai jamais connaître la nature de cette cause? Évidemment non. Je ne puis donc croire à une chose que je ne comprends pas. On dit vulgairement : « Je ne crois que ce que je comprends. » C'est mal parler; il faut dire : « Je ne crois que ce qui m'est démontré. »

Ainsi pas de difficulté sérieuse pour ce qui concerne l'incompréhensible. Si un raisonnement est incompréhensible, il est non avenu, il ne prouve rien; mais si un raisonnement est clair, et de nature à entraîner l'assentiment de tout esprit sensé, on ne peut le rejeter sous ce prétexte qu'il a pour effet de démontrer l'existence d'une certaine chose dont nous ne saurions jamais rien, sinon qu'elle existe. Démontrer l'existence d'un être, comprendre la nature de cet être, sont deux opérations entièrement différentes; et le résultat de l'une ne peut pas dépendre de celui de l'autre. Nous croyons, comme tous les rationalistes, que la raison est souveraine; mais nous ne croyons nullement que cette souveraineté soit sans limites. Il n'y a pas, dans l'homme, de faculté qui puisse contrôler la raison; mais il y a, dans la nature, des réalités que la raison ne peut atteindre.

Voyons maintenant les mystères. Quand la raison est arrivée à sa limite, elle déclare que tout ce qui est au delà est incompréhensible. Cette déclaration ne peut choquer que ces ambitieux qui croient à la possibilité pour des esprits finis de sonder l'infini et de posséder une science infinie. Mais si, au lieu de s'arrêter à cette déclaration, humble il est vrai, sage à coup sûr, de l'impuissance de notre raison, on veut passer outre à la description et à l'explication d'une nature dont l'incompréhensibilité a d'abord été reconnue; si, dans cette explication de l'incompréhensible, on énonce des propositions qui ne sont pas prouvées, et si on les impose en vertu d'une autorité surnaturelle, cette nouvelle doctrine est ce qui constitue proprement le mystère. Elle n'est pas seulement incompréhensible; par-dessus ce caractère elle en a deux autres : elle est affirmée sans être démontrée; elle est proposée au nom d'une autorité surnaturelle. Il suit de là que les mystères ne peuvent être admis que par une foi méritoire. La foi philosophique est contrainte et forcée par la vertu de la preuve, il n'y a donc aucun mérite à croire une doctrine philosophique; mais quand, pour obéir à un précepte religieux, on se contraint à admettre, par un effort de volonté, un dogme qui répugne à la raison, il y a, en effet, du mérite dans ce sacrifice, au point de vue de la religion qui l'impose.

Pour revenir, après ce détour, à la solution alexandrine, disons, pour être justes, qu'elle n'est pas condamnable au même degré que la doctrine d'Aristote ou celle des panthéistes. Si même elle n'avait contre elle que de n'être pas prouvée, on pourrait l'accepter, en dehors de la science, comme une très-ingénieuse hypo-

thèse. Lorsque Platon apercevait, au delà de la science proprement dite, une théorie qui plaisait à son génie spéculatif sans être appuyée sur des preuves suffisantes, il n'hésitait pas à la développer, après avoir prévenu qu'il s'élevait dans une région où la philosophie ne pouvait plus le guider. Avec cette réserve, il n'y a plus aucun danger dans ces spéculations hardies ; et semblables à un éclair qui perce un instant le nuage pour nous laisser retomber ensuite dans la nuit, elles peuvent servir d'excitation et d'avertissement à la pensée philosophique.

Par malheur, la théorie des hypostases, en affirmant la coexistence en Dieu de l'immobilité et du mouvement, implique une contradiction dans les termes, et, par conséquent, ne peut pas même être admise à titre d'hypothèse.

Cette solution, souvent reprise par les diverses écoles rationalistes jusqu'au dix-septième siècle, ne peut donc nous être d'aucun secours, et l'histoire nous laisse, sans nous rien fournir, en présence de ce problème : Comment Dieu a-t-il pu créer le monde sans cesser d'être immuable ?

Faut-il le dire ? cette stérilité de l'histoire, cette impuissance de la philosophie ne nous surprennent pas. Il y a deux problèmes dans le problème complexe de la création ; l'un, qui se présente le premier : Comment se peut-il que, de rien, le Créateur ait fait quelque chose ? et l'autre, qui est celui même dont nous nous occupons : Comment se fait-il que l'être qui se suffit à lui-même, qui ne peut rien désirer, qui ne peut, sans déchoir, penser à un autre objet que lui-même, et qui est nécessairement immobile, puisque tout mouvement

est un changement et qu'il n'y a pas deux façons d'être parfaits ; comment se fait-il qu'un tel être ait pensé au monde, ait désiré et voulu le faire? L'un de ces deux problèmes roule sur la volonté de créer, et l'autre sur l'efficace de cette volonté. Notre réponse est la même pour tous les deux : c'est qu'il est aussi impossible d'expliquer la création que de la nier.

Répondre ainsi, c'est avouer qu'on ne peut pas répondre, et déclarer qu'on s'y résigne. Il ne nous coûte jamais d'avouer que la philosophie a des bornes, et que Dieu, qui a donné à l'intelligence humaine un si vaste champ à explorer qu'elle ne l'épuisera jamais, s'est réservé directement tout ce qui touche à sa perfection infinie[1].

Leibnitz a prononcé un mot que les philosophes ne devraient jamais oublier, quand il a dit : « *Cave a consequentiariis.* » — Prenez garde à l'excès de la logique. — Il est de notre condition humaine de nous tenir dans un certain milieu, et de ne pas tenter d'aller au delà de notre horizon. Nous y voyons clair dans nos limites ; nous ne faisons plus qu'errer dès qu'elles sont dépassées. La logique la plus rigoureuse nous conduit alors à des conclusions qui se tournent contre nos principes et semblent se railler de nous. Parmi les esprits superbes, les uns s'entêtent, les autres renoncent à l'instrument en haine de la conclusion. La sagesse est de comprendre que nos facultés sont appropriées à notre destination, de les suivre jusqu'où elles peuvent aller, de ne

1. « Nescire velle, quæ magister optimus
« Docere non vult, erudita inscitia est. »
Vers de Joseph Scaliger.

pas leur demander de nous conduire au delà. Philosophe, tu n'es qu'un homme.

Dans la géométrie, la science exacte par excellence, la notion de l'infini apporte le trouble dès qu'elle paraît. Soit qu'on regarde l'infiniment grand ou l'infiniment petit, tous les raisonnements où s'introduit cette notion sont à la fois faux et irréfutables. Nous trouvons la même difficulté aux deux extrémités de nos recherches, quand nous voulons comprendre l'éternité ou le moment, l'immensité ou la monade. Au contraire, tant qu'il ne s'agit que d'intermédiaires, c'est-à-dire de mesures, de comparaisons, l'esprit humain est chez lui, il se sent à l'aise, il prononce avec assurance. Nous sommes faits pour cela.

Si la philosophie s'était toujours tenue dans ces limites, elle aurait moins d'ennemis et plus d'influence. Elle n'aurait jamais eu de longue dispute avec le sens commun. En ce qui touche la notion de Dieu, la philosophie s'est retranché à elle-même une grande part de sa puissance, en voulant tout sonder et tout expliquer. On a oublié la force de ses démonstrations. pour ne songer qu'à la témérité ou à l'extravagance de ses assertions. Quand les éléates prononcent que Dieu seul existe, ou quand Aristote atteste que Dieu ne peut connaître le monde sans dégénérer de la perfection infinie, ou quand les panthéistes tranchent la difficulté en la doublant, et confondent par désespoir l'infini et le fini dans une substance unique, le bon sens de l'humanité proteste, parce que le monde est là, sous nos sens et dans notre conscience, parce que Dieu est dans notre esprit et dans notre cœur; devant cette conclusion à la fois absurde et désolante, ne trouvant pas de raisons

pour se soumettre, en ayant mille pour résister, il rejette la philosophie pour la faute des écoles. Si, au contraire, faisant à l'intelligence humaine sa part, la science se borne à démontrer que Dieu existe, qu'il est bon et tout-puissant, qu'il a créé le monde et qu'il le gouverne, reconnaissant d'ailleurs qu'il n'est pas en notre pouvoir de comprendre la nature de Dieu et de l'action de Dieu sur le monde, elle emporte aussitôt l'assentiment de tous les esprits ; car personne ne peut renoncer à connaître Dieu et à l'aimer, et personne, excepté quelques philosophes, n'ose espérer de l'approfondir.

Il nous reste à examiner si nous-mêmes, malgré nos réserves, nous ne tombons pas dans le même inconvénient, puisque nous reconnaissons que Dieu est certainement immuable, en vertu de sa perfection, et qu'il est certainement créateur.

Il y a une différence capitale entre la doctrine des alexandrins et celle que nous professons, et cette différence est tout à notre avantage. Les alexandrins veulent expliquer la difficulté, et ils l'expliquent mal. Nous renonçons à l'expliquer, et nous demandons seulement qu'on reconnaisse avec nous qu'il peut y avoir dans la théorie des difficultés inexplicables.

En outre, ce que nous affirmons, c'est que Dieu, quoique immobile, produit le mouvement : ce qu'affirment les alexandrins, c'est que l'immobilité et le mouvement sont en Dieu l'une et l'autre. Ce qui n'est, dans notre système, qu'une difficulté, devient une contradiction dans le leur.

Dire qu'on ne sait pas comment l'immobile produit le mouvement, ou dire que le même être est à la fois mobile et immobile, ce sont deux assertions qu'il est impossible de confondre. L'analogie n'est qu'à la

surface. Elle disparaît devant un examen moins superficiel.

S'il n'était pas toujours très-dangereux de faire des comparaisons quand l'infini est l'un des termes comparés, nous dirions que l'homme est une cause parfaitement une et identique dans son fond, et que cependant cette cause produit des effets très-multiples et très-divers, et que nous ne pouvons ni nier cela, ni le comprendre; de sorte qu'il n'est pas nécessaire de remonter à Dieu pour trouver la difficulté de la conciliation de l'un et du multiple, et pour reconnaître qu'elle est insoluble.

Mais nous n'employons cet argument que pour montrer les limites de l'esprit humain, et non pour établir une analogie entre la cause divine et la cause que nous sommes. Toute assimilation, toute comparaison de ce genre est si loin de notre pensée, que notre soin principal est d'établir que, faute d'analogie avec nous-mêmes et avec le monde, la cause première nous est nécessairement inaccessible.

Il ne faut pas non plus qu'on nous fasse le reproche adressé par les matérialistes à toute philosophie qui rattache le monde et les lois du monde à l'existence de Dieu : « Dieu, disent-ils, n'est qu'une hypothèse qui dispense de raisonner. »

Non, Dieu n'est pas une hypothèse, puisqu'il n'existe rien qui soit plus rigoureusement et plus complétement démontré que l'existence de Dieu. Pour dire ce bon mot, qui n'est au fond qu'une impiété, il faut n'avoir lu ni Descartes, ni Leibnitz, ni aucun des maîtres de la philosophie, ni Spinoza lui-même. Si Dieu était une hypothèse, le monde entier serait une hypothèse, car

on ne peut comprendre l'existence du monde qu'en la rapportant à Dieu; et tant s'en faut que l'intervention de Dieu dans la science fasse obstacle au raisonnement, que Dieu est partout dans les raisonnements, et qu'on ne peut raisonner sans lui, à moins de supposer qu'il y ait des raisonnements sans principe.

Dieu ne nous dispense pas de raisonner; il nous dispense d'enseigner, comme les athées, que le monde est nécessaire, et comme les panthéistes, que le monde est Dieu.

Enfin, il importe de ne pas perdre de vue la différence qu'il y a entre les divers ordres d'inductions dont se compose le peu que nous savons de la nature de Dieu. Un court résumé est ici indispensable.

Toutes les preuves de l'existence de Dieu peuvent se rapporter à deux catégories : les unes partent de l'idée de l'absolu, les autres de la nécessité d'une cause créatrice.

En vertu de ces deux ordres de démonstration, nous savons de Dieu deux choses : l'une, qu'il est parfait; l'autre, qu'il est créateur.

Nous savons cela d'une façon certaine, en nous appuyant non sur deux ou trois syllogismes, mais sur la psychologie tout entière, sur la logique, sur la morale, sur toute la philosophie. Ces deux vérités sont l'une et l'autre si solidement établies, qu'il n'y a rien ni dans la science, ni dans le sens commun, de plus universellement accepté et de plus incontestable. Il est impossible que Dieu soit, s'il n'est parfait; et il est inutile que Dieu soit, s'il n'est créateur.

Une fois en possession de ces vérités, dont la certitude est pleine et entière, la science, l'humanité peuvent

en déduire tout ce qui importe véritablement au gouvernement et à la consolation de la vie.

Si le monde, si l'homme a une cause, et une cause parfaite, il n'y a rien qui ne dépende de la volonté de cette cause, rien, par conséquent, qui n'ait sa règle et sa destinée.

L'homme trouve au fond de lui-même l'idée nette, précise, infaillible, nécessaire de sa propre règle. Il la développe, il l'explique, il la commente, en se rendant compte de ses facultés, de ses aptitudes, de sa valeur relative en ce monde, de la place que ses facultés lui assignent au milieu de toutes les créatures, et des transformations qu'il doit subir pour arriver à la pleine possession de son être. Il comprend que cette loi n'a pu être placée en lui que par la main du Créateur. Cette conviction, en rendant la loi plus sainte encore et plus douce, donne à la vertu même le caractère de l'amour, et enlève sa plus grande amertume au sacrifice. Guidé par cette pensée, échauffé par ce sentiment, l'homme est armé contre tous les troubles de l'intelligence et du cœur. Il sait d'où il vient et où il va; il connaît sa route; il se sent soutenu par la main d'un père. Rien ne lui manque pour satisfaire, assouvir ces deux nobles et impérieux besoins de sa nature : adorer et espérer.

Tout cet ensemble de faits et de croyances est solide et paraît suffisant. Une grande partie de l'humanité s'en contente; certaines âmes se sentent comme contraintes de chercher au delà, et, à partir de ce moment, elles entrent dans des régions moins accessibles, où la lumière de la raison devient un guide moins sûr. Ce passage de la science aisée et en quelque sorte infaillible, à une science à la fois plus profonde et moins sûre d'elle-même, doit être scrupuleusement signalé par qui-

conque aime la vérité comme elle veut être aimée, c'est-à-dire avec ferveur et tremblement.

Quand nous savons que Dieu existe, qu'il est parfait, qu'il a créé le monde; et quand nous savons qu'il nous aime et qu'il nous attend, qui donc nous pousse à chercher encore au delà? Un instinct puissant de notre nature, qui est peut-être le premier instrument de la science : la curiosité.

Dès que nous savons qu'une chose existe, nous voulons savoir comment elle peut exister. Connaître d'abord, comprendre ensuite : telle est la loi qui entraîne notre esprit.

De là cette succession d'idées : Dieu est, et il est parfait; qu'est-ce que la perfection? Il a créé le monde; qu'est-ce que créer?

Or, il y a l'infini entre ces deux problèmes : connaître qu'une chose existe; comprendre comment elle existe.

Connaître qu'une chose existe, c'est posséder le fait; comprendre comment elle existe, c'est pénétrer le secret même de l'existence. On ne peut pas plus confondre ces deux ordres de connaissances, que l'on ne confondrait, par exemple, la science de celui qui lit les heures sur le cadran, et la science du mécanicien qui comprend, explique et reproduit le mouvement de la montre.

Disons sur-le-champ, pour amnistier en quelque sorte la curiosité humaine en ce qui touche à la connaissanee de Dieu, qu'il est bien difficile de s'en tenir à ces mots de perfection, de création, de bonheur futur; que la perfection, sans aucun développement, est bien abstraite; elle n'est pas visible, si on peut le dire. Ce Dieu qui nous fait savoir qu'il est parfait, sans nous laisser rien entrevoir de ses perfections, reste trop au-dessus de

nous. Il nous étonne sans nous attirer; il nous écrase. Par une conséquence nécessaire, nous ne saisissons pas nettement la nature du bonheur qu'il nous promet, et qui doit évidemment dépendre de ce qu'il est lui-même. Ainsi, notre science est bien étroite, et l'inconnu nous presse de toutes parts. Un Dieu inconnu au-dessus de nos têtes, un bonheur inconnu au delà de la tombe; nous sommes trop petits pour nous contenter de cette parole. Cette science froide ne nous protége pas assez. Voilà comment notre curiosité a son excuse.

Cependant, comme il faut être sages, et mettre en pratique le fameux précepte de Socrate : « Connais-toi toi-même, » sur le seuil même de ce monde nouveau, il est juste de nous rappeler qu'en toutes choses, lors même que le fait nous est parfaitement connu, nous ne connaissons qu'imparfaitement le secret; qu'en outre il y a, en grand nombre, des faits familiers, importants, dont le secret nous échappe complétement; que nous nous faisons illusion sur notre ignorance, en prenant des comparaisons pour des explications, semblables au valet de la comédie qui cesse d'avoir peur des mauvaises rencontres parce qu'il voit une maison qui lui est connue; que, si nous sommes dans cette ignorance et dans cette impuissance pour ce qui est du monde et de nous-mêmes, à plus forte raison devons-nous désespérer de comprendre ce qui est parfait et infini; qu'entre le fini et l'infini il n'y a pas de mesure commune, et même que l'infini n'a pas de mesure; qu'il ne peut être comparé; qu'il échappe à notre esprit, non-seulement parce qu'il le domine, mais parce que les lois de notre esprit n'étant que proportion, comparaison, analogie, mesure, ne s'appliquent plus à ce qui n'a pas d'analogue : d'où il suit que la nature de la perfection, de l'acte créa-

teur, de la félicité promise dans une autre vie est au-dessus de notre portée.

Que faire donc? Rester dans nos ténèbres, ou nous jeter dans des spéculations téméraires? Le danger semble égal des deux côtés, soit que l'on se condamne à une aridité qui peut décourager l'amour et même la foi, soit qu'on coure le risque de se jeter dans de fausses abstractions et de se confondre dans ses pensées.

Il est à remarquer que toutes les écoles prennent le second parti. Il n'y a de différence que dans le procédé. Les écoles plus essentiellement métaphysiques continuent de développer l'idée de la perfection infinie, et les écoles plus essentiellement humaines creusent l'idée de la Providence; les unes allant se perdre dans une abstraction, et les autres s'abaissant de plus en plus vers l'anthropomorphisme.

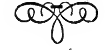
Quand les métaphysiciens en viennent, comme les éléates ou comme Platon dans certains moments, à refuser à Dieu toute dualité; quand ils renoncent à lui attribuer un mouvement, une puissance, une action, une pensée, le sens commun proteste avec raison, et déclare que ce Dieu nous échappe, qu'il nous devient inutile, et qu'il est inutile au monde.

Et quand les naturalistes nous montrent Dieu créant le monde avec poids et mesure, le gouvernant avec sollicitude, changeant ses desseins pour se conformer à nos vœux, irrité par nos fautes, apaisé par nos hommages, attendri par nos misères, la science leur reproche avec raison de perdre de vue l'idéal, et de rapprocher si fort la nature de Dieu de la nôtre que l'idée même de la perfection s'évanouit.

Les graves erreurs dans lesquelles sont entraînées ces deux écoles montrent bien le péril de suivre en

théodicée une méthode exclusive, de s'attacher à l'expérience en dédaignant la métaphysique, ou à la spéculation pure sans tenir compte de l'expérience. Pourquoi renoncer à tirer des principes de la raison ce qu'ils contiennent? Et pourquoi ne pas entendre la voix de la nature qui, par toutes ses merveilles, nous crie qu'il y a une Providence? N'est-il pas juste au contraire d'employer à la solution d'un si grand problème et les forces de la raison et les ressources de l'observation? Il est vrai que, poussées très-loin, ces deux méthodes arrivent à des résultats difficiles à concilier; mais chacune d'elles, prise à part, porte des conclusions que la raison désavoue : car l'expérience ne nous donne qu'un Dieu imparfait, et la métaphysique un Dieu inutile. Au lieu de se jeter dans ces extrémités qui sont presque des blasphèmes, ne vaut-il pas mieux reconnaître que l'immutabilité et l'action peuvent coexister en Dieu, quoique nous ne comprenions pas comment il peût créer le mouvement sans y tomber? N'avons-nous pas déjà, quand il ne s'agissait que de la création, subi la nécessité d'admettre que l'unité crée le multiple sans cesser d'être l'unité? S'il y a dans la nature des secrets inexplicables, n'y en aura-t-il pas en Dieu? Et si tout démontre que la nature de Dieu est réellement incompréhensible, pourquoi reculer chaque fois qu'une nouvelle difficulté nous apparaît? Il n'est pas même juste de parler de difficulté nouvelle, car c'est toujours la même difficulté qui renaît sous nos pas en prenant une autre forme. Est-ce trop demander à l'orgueil humain que de lui proposer de reconnaître l'incompréhensibilité divine, puisque cette incompréhensibilité le sauve de contradictions sans cesse renaissantes?

Concluons ici, comme nous l'avons fait pour la création et pour les attributs divins, que les attributs de Dieu et la Providence sont également démontrés et incontestables; que l'immobilité et la Providence coexistent en Dieu sans que nous puissions nous en rendre compte; et reconnaissons que, si la science est solide et sûre d'elle-même tant qu'elle démontre le fait, elle entre dans le domaine de l'hypothèse au moment où elle tente de l'expliquer.



CHAPITRE IV.

DIEU GOUVERNE LE MONDE PAR DES LOIS GÉNÉRALES.

« Votre père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez. »
Év. selon S. Matthieu, chap. VI, vers. 8.

« Dieu n'agit pas comme les hommes, comme les causes particulières et comme les intelligences bornées. La raison de son choix vient de la sagesse de ses lois, et la sagesse de ses lois du rapport qu'elles ont avec ses attributs, de leur simplicité, de leur fécondité, en un mot de leur divinité. » — Malebranche, *Neuvième entretien sur la métaphysique*, § 12.

Il faut examiner maintenant si la Providence gouverne tout par des lois générales sans se soucier des détails, ou si Dieu est attentif à tous les événements et intervient directement dans les affaires humaines.

Dans le système de l'intervention directe, constante, de la Providence, la Providence embrasse tout. Elle gouverne le monde moral comme le monde physique; elle connaît tous les sentiments de nos cœurs, toutes les résolutions de nos volontés. Non-seulement elle les connaît, mais elle les produit, ou du moins elle contribue à les produire. Elle dispose les faits au dehors avec une pleine puissance pour les accommoder à nos besoins, pour nous récompenser ou pour nous punir.

Cette doctrine a un inconvénient, c'est de rendre

difficile l'existence de la liberté. En effet, si Dieu connaît d'avance nos résolutions, pourquoi délibérons-nous? S'il produit nos actes, pourquoi voulons-nous?

Et elle a un avantage : c'est de rendre le culte possible. Car, pour que nous puissions prier Dieu, il faut qu'il nous écoute et qu'il nous exauce.

Voici comment on raisonne pour établir que Dieu s'occupe des détails.

Est-il possible qu'une chose ait été, soit, ou doive être, sans que Dieu le sache?

Non; car il y aurait une limite à son omniscience.

Il sait donc dès à présent ce que je voudrai tout à l'heure, ce que je voudrai demain, ce que je sentirai, ce que je penserai.

Et est-il possible qu'un mouvement soit accompli sans la coopération, ou tout au moins sans la permission de Dieu?

Non; car sa toute-puissance ne serait plus entière. Il est absurde que la volonté de Dieu soit absente de quelque lieu de l'espace et de quelque moment de la durée; et, si elle est présente, il est absurde qu'elle ne soit pas efficace.

Toute l'argumentation est dans ce peu de mots, et, à la considérer en elle-même, on n'en peut nier la force. Il semble que tout ce que l'on retranchera à la science et à l'action de Dieu sera retranché à son infinitude. Il sait donc tout, dans les plus infimes détails, et il fait, ou du moins il permet de faire, en toute connaissance de cause, le mouvement en apparence le plus indifférent.

L'objection qui saute aux yeux, c'est la liberté de l'homme. Examinons d'abord si la liberté peut être con-

ciliée avec l'omniscience de Dieu ; et ensuite, si elle peut être conciliée avec cette intervention directe et particulière de Dieu dans les résolutions et les affaires humaines.

D'abord, la liberté de l'homme semble en contradiction avec l'omniscience de Dieu. Tout savoir, ce n'est pas savoir chaque chose à mesure qu'elle se produit ; car cette science du présent, qui n'embrasse pas l'avenir, est limitée par l'avenir ; elle est donc incomplète. Il faut, pour que l'omniscience existe, que Dieu sache la fin en même temps que l'origine, et que la nuit des temps n'existe pas pour sa pensée. Nous comprenons qu'il en soit ainsi dans la nature physique, soumise à d'invariables lois que rien ne dérange. L'auteur de ces lois les connaît parfaitement, et en les connaissant, il connaît toutes leurs applications, dans leur ordre, jusqu'à la dernière. Nous comprenons de même la plénitude de la pensée divine dans tout ce qui est pour nous matière de raisonnement. Car raisonner, qu'est-ce autre chose que de diviser l'objet de la pensée pour l'accommoder à la faiblesse de notre vue ? L'intelligence parfaite voit immédiatement dans un principe sa conséquence dernière, et n'a pas besoin, comme nous, du secours des intermédiaires. Mais quand il ne s'agit ni de tirer la conséquence d'un principe, ni, ce qui revient au même, de voir l'effet dans la cause, et tous les effets dans la première cause ; quand il s'agit d'une cause libre, maîtresse d'elle-même, qui a reçu de Dieu le privilége de choisir entre deux voies, à son gré, se peut-il que la détermination d'une telle cause soit réellement libre, et que pourtant, même avant d'être prise, elle soit infailliblement connue par la prescience de Dieu ? Quand je veux me

prouver à moi-même ma liberté, je l'analyse, je l'observe, je constate qu'avant de me déterminer, mon esprit délibère ; délibération souvent anxieuse, occupation principale et tourment de ma vie. Pendant que je me livre à cette recherche pour savoir ce qui est bien, ce qui est utile, je retiens pour ainsi dire ma liberté ; je l'empêche d'agir, je gagne sur moi de résister à son impatience ; je l'ajourne pour lui donner une direction plus sage et plus réfléchie ; mais en même temps puis-je douter de son existence, et, par conséquent, de ma responsabilité ? Cependant Dieu sait déjà, pendant que je souffre de l'effort de ma pensée, il sait la résolution que je prendrai tout à l'heure. Et moi, j'aboutis enfin, je me résous, je lance ma force dans une direction déterminée, avee la pleine, entière et parfaite conscience d'avoir pu l'employer autrement, de pouvoir, à l'heure qu'il est, la retenir, la mesurer, la précipiter. Mais quoi ? dans le moment où je m'attribue cette puissance, toutes les conséquences physiques et morales de mon acte sont déjà connues, arrêtées, ordonnées ; bien plus, elles l'étaient de toute éternité, car rien n'est adventice dans l'esprit de Dieu. Dans les moments solennels de l'histoire, il y a un homme, héros ou criminel, souvent l'un et l'autre, qui croit porter dans sa main la destinée de l'humanité, parce qu'il détruit un empire. Mais Dieu savait à quelle minute, par quelle main, cet empire serait détruit, à quelle minute tomberait la puissance nouvelle. Qu'est-ce donc que la liberté à ce compte ? Une illusion, un jouet que Dieu nous laisse.

Ce n'est pas là une de ces objections qu'on réfute sans en laisser rien subsister. Au contraire, après les réfutations les plus spécieuses, l'esprit se sent toujours

obsédé de cette difficulté : un homme qui veut librement, un Dieu qui prévoit infailliblement.

Quelquefois on a eu recours à des comparaisons. Il y a, dit-on, des degrés dans la prévoyance humaine. Tel, en lisant l'histoire, n'y voit que des événements qui se succèdent sans aucun lien; tel autre ramène toute la série des événements à des formules précises qui expliquent et enchaînent tout. De même dans le cours de la vie, l'un est toujours surpris par le résultat, l'autre se trompe rarement, ou ne se trompe jamais dans ses conjectures. D'où naît cette différence? D'une plus grande netteté de vues, d'une connaissance plus approfondie de la nature humaine. Quoi d'étonnant, si celui dont la vue est parfaite, et qui sonde les reins et les cœurs, voit avec infaillibilité ce que les hommes ne prévoient qu'avec une probabilité plus ou moins grande?

Réponse incomplète, qui conclut du probable au certain. C'est l'infaillibilité de la science divine qui fait toute la difficulté, parce qu'en ôtant absolument toute place à l'erreur, elle n'en laisse plus à la liberté. S'il ne s'agissait que de dire : « Dieu ne se trompe presque jamais, » tout serait simple et aplani.

On répond mieux en montrant que Dieu ne prévoit ni ne se souvient, et que tout est à la fois présent pour lui dans le même moment. Outre que cette doctrine est la vraie, et qu'on ne peut supposer une succession et des différences dans la pensée de Dieu, sans le soumettre à la loi du temps, ce qui est lui ôter son infinité, on ramène ainsi le problème de la conciliation de la prescience divine et de la liberté humaine au problème général de la coexistence du fini et de l'infini. Il est dans la nature du fini d'être successif, et dans

celle de l'infini de ne pas l'être. Donc, le passé, le présent et l'avenir n'ont ce caractère que dans le fini et pour les intelligences finies, tandis que l'intelligence absolue embrasse tout du même coup d'œil. La question une fois ramenée à ces termes, la contradiction disparaît pour faire place à l'incompréhensibilité. En général, nous ne comprenons pas le rapport du fini à l'infini; c'est une condition à laquelle il faut bien, bon gré, mal gré, nous soumettre. Mais quand on attribue à Dieu la prescience, et qu'on suppose par conséquent qu'il y a pour lui un avenir, comme on le fait descendre dans le temps, on introduit une contradiction véritable entre l'infaillibilité qu'on lui accorde malgré cette déchéance et le libre arbitre des résolutions humaines. C'est ainsi que, par une erreur sur la nature de Dieu, on transforme une difficulté en impossibilité.

Ainsi, sur la première partie de la doctrine, qui consiste à soutenir que Dieu voit tout jusque dans les derniers détails, la réponse est que cette omniscience est dificile à concilier avec la liberté, mais que cette conciliation n'est pas cependant impossible. Dès qu'elle n'est pas impossible, et que d'ailleurs il y a de fortes raisons pour l'admettre, nous ne devons pas hésiter à croire. En est-il de même de la seconde partie, et faut-il dire que Dieu intervient dans nos actes?

Non. Il ne s'agit plus ici d'une difficulté, d'une incompréhensibilité, mais d'une contradiction. En effet, si Dieu coopère à nos actes, la liberté humaine et l'efficacité de la volonté humaine disparaissent. Car où est la force créée qui peut ajouter quelque chose à la force increée? Il suffit que Dieu veuille : par le fait de cette volonté, la chose qu'il veut existe. Tout au plus pour-

rait-on dire qu'à côté de cette force plus que suffisante coexiste une force pleinement inutile, qui a l'illusion d'agir; mais cette hypothèse engendre deux difficultés : la première, c'est que Dieu nous aurait condamnés à vivre d'illusions; la seconde, c'est que les actes humains, si souvent honteux et condamnables, seraient les actes mêmes de Dieu. Il est remarquable que la doctrine de la coopération ainsi entendue a toutes les conséquences morales, et, si on la pressait, toutes les conséquences métaphysiques du panthéisme.

Une opinion que l'on a attribuée à Malebranche, parce qu'il l'a adoptée et développée, mais qui en réalité existait bien avant lui, consiste à dire que Dieu fait en effet tout ce qui s'accomplit de bien, c'est-à-dire de réel; mais que dans sa bonté, il a accordé à l'homme le pouvoir de consentir librement à l'action, pouvoir qui implique celui de refuser son consentement. Si notre volonté se porte vers l'accomplissement du bien, Dieu l'accomplit; si elle y résiste, Dieu s'abstient. Dans le premier cas, nous avons le mérite de la bonne action que Dieu a faite; dans le second cas, il n'y a pas d'action, car Dieu n'a rien fait; mais nous, nous avons empêché : cela suffit pour notre responsabilité, et pour notre culpabilité. Ces idées sont subtiles, et leur simple énoncé met le bon sens en défiance. Il n'est pas parfaitement clair qu'on ne puisse faire mal qu'en refusant de faire bien, et que le crime ne soit jamais qu'une omission. Ce premier point ressemble déjà à un sophisme. Ensuite nous retombons, quoique à un moindre degré, dans la difficulté de tout à l'heure, puisque toute action étant directement opérée par la puissance de Dieu, notre propre activité devient illu-

soire. Il répugne de penser que Dieu nous ait faits pour croire que nous agissons, si en réalité c'est toujours lui qui agit. Ajoutons que l'hypothèse est inutile ; car, pour admettre la coopération de Dieu à nos actes, on n'a d'autre motif que de ne pas limiter la puissance divine ; et il est évident que l'abstention à laquelle Dieu se résout volontairement dans le cas où la liberté humaine se porte vers le mal, est une limite à sa puissance. Il est puéril, quand on admet une limite à ce qui est infini, de faire ensuite une hypothèse tout exprès pour amoindrir cette limite. Enfin, ce qui achève de rendre l'hypothèse inacceptable, c'est qu'elle est en contradiction avec l'idée de la perfection divine. Ce Dieu qui attend notre résolution pour agir n'est plus le Dieu infini de la raison. Si on enchaîne ainsi sa pensée et sa puissance aux résolutions d'un esprit fini, aucun des arguments dont on se sert pour combattre le panthéisme ne peut subsister.

Ce n'est pas tout. Il y a trois choses dans la volonté humaine : la délibération, la résolution libre, l'exécution. Ces trois faits sont connexes, puisque le premier est l'occasion et la condition du second, et que le second est la condition du troisième ; mais leur connexité n'en fait pas un fait unique, et l'on peut considérer séparément chacun d'eux. Qu'importe que les deux premiers se passent au dedans de l'homme ? La doctrine de la coopération divine embrasse tout, et les faits psychologiques aussi bien que les autres. Ainsi Dieu n'est absent ni de la délibération, ni de la détermination, ni de l'exécution. Prenons garde de ne songer qu'à l'exécution, les deux faits qui précèdent ont peut-être encore plus d'importance. Pendant que notre es-

prit, avant de se résoudre, examine le pour et le contre, songe à l'utile et à l'honnête, Dieu assiste à la délibération, il y travaille. Le sort de cette délibération, à ne considérer que nous-mêmes, ne dépend pas uniquement de la force de notre esprit : la volonté y peut quelque chose ; c'est elle qui nous rend distraits et attentifs, qui prolonge ou abrége l'examen, qui pousse notre esprit à tenir plus de compte d'un certain ordre de considérations. Pourquoi Dieu agirait-il à la place de notre volonté quand elle meut un objet extérieur, et n'agirait-il pas quand elle concentre sur un point notre force intellectuelle? Il agit donc autant dans la délibération que dans l'exécution, car il n'y a nulle raison pour qu'il en soit autrement. Mais, dès qu'il agit, il est cause de ma précipitation et de ma légèreté, ou de la maturité et de la sagesse de mes opinions; et alors que suis-je, moi? Que puis-je être, qu'un jouet dont il s'amuse? Que deviennent ma personne, ma responsabilité, mon intelligence, ma liberté? Cette simple supposition détruit tout l'homme. Et il n'y a pas de faux-fuyants. Toutes les subtilités du monde n'empêcheront pas cette conséquence : c'est que la coopération de Dieu aux actes de mon entendement m'anéantit.

Quant au second terme, la détermination, nous avons vu que, dans le système de la coopération divine, l'hypothèse la plus favorable laisse subsister une ombre de liberté, puisqu'elle accorde à la personne humaine le pouvoir de résister à l'action de Dieu ou d'y consentir; mais encore à quelle condition le système fait-il cette concession? A la condition de se contredire; car on ne voit pas pourquoi Dieu abdique sa toute-puissance au moment de la résolution, pour la ressaisir immédiatement dans l'exécution de ce qui a été résolu. Même en

dévorant cette difficulté, peut-on se faire à l'idée que Dieu soit présent, qu'il ait coopéré à la délibération, et qu'il se tienne dans une inaction absolue au moment décisif? Presque tous les philosophes qui sont entrés dans cet ordre d'idées admettent que Dieu exerce encore en ce moment suprême une influence sur notre volonté, et qu'il nous incline à nous porter plutôt d'un côté que de l'autre. Ainsi, il nous incline plutôt que de nous contraindre. Tout ce qu'on nous laisse de liberté tient à la différence qui est entre ces deux mots. Quant à la nature de cette influence, à son origine, à son caractère général ou particulier, à la lucidité qui l'accompagne, à l'efficacité dont elle est douée, les systèmes sont en nombre infini. Quelle utilité retirerions-nous de leur examen? Prenons-les dans leur ensemble, et disons qu'ils prouvent l'inanité du principe qu'ils veulent expliquer. Non, cette coopération, qui commence par une violation de la justice, et finit par une comédie, n'est pas dans les allures et dans les desseins de la Providence. Rejetons-la, parce qu'elle sent le blasphème. Il reste vrai que l'homme est une cause libre : Dieu nous a donné cela ; il ne nous a pas donné le pouvoir de l'expliquer.

Nous dirons peu de chose de la doctrine adoucie qui consiste à transformer la coopération divine en simple permission, sinon que, comme la plupart des compromis, elle ne fait pas assez pour maintenir la Providence spéciale, et pas assez pour sauver la liberté.

Sans doute, en un sens, rien n'arrive que par la permission de Dieu, puisqu'il est vrai que c'est par cette permission que nous existons et que nous sommes libres ; mais il s'agit ici d'une permission spéciale, don-

née en connaissance de cause pour chacun de nos actes. Or, cette permission ne ressemble-t-elle pas de bien près à l'action même? Quand la pensée de Dieu conçoit un acte et le permet, que manque-t-il à cet acte pour être produit? N'a-t-on pas peur, en émettant de telles distinctions, de jouer sur les mots et de se payer d'équivoques?

Mais laissons cette guerre de détails, qui fatigue sans éclairer; car en vérité ni la doctrine de la coopération, ni celle même de la permission divine, ne mériteraient d'être discutées, sans le grand rôle qu'elles ont joué dans l'histoire. Il est une considération plus simple et en même temps plus relevée qui les détruit sans tant de discours, et qui est une plus forte objection contre elles que l'objection de la liberté que nous venons d'examiner. Cette multitude de pensées spéciales, d'actes spéciaux, qui occupent Dieu, non-seulement de chaque créature, mais de chaque pensée et de chaque acte des créatures, laisse-t-elle intacte la notion du Dieu infini, supérieur au temps et à l'espace, auquel tout multiple est étranger? Malebranche disait que Dieu s'est abaissé en prenant la condition de créateur. Il faut être comme lui presque un saint pour se permettre ces témérités de langage; mais, si Dieu s'est abaissé pour créer, que fait-il donc en se mettant pour la pensée et pour l'action à la suite de ces créatures? Il est douloureux de penser que ceux qui admettent la coopération constante et particulière de la Providence croient éviter par là de limiter la science et la puissance de Dieu, tandis qu'au contraire ils ne font qu'introduire en Dieu, par cette fausse notion de la Providence, la multiplicité qui est identique avec le non-être.

Tant s'en faut que la multiplicité soit en Dieu, qu'elle ne peut pas même agir sur lui. On nous donne une hypothèse destinée à grandir la notion de la perfection divine, et cette hypothèse livre Dieu en proie à ses créatures, l'oblige à vivre de leur vie, à se faire, pour ainsi parler, une d'entre elles, à sortir de sa quiétude et de son immobilité, pour s'associer à nos frivolités et à nos misères ! Il y a en philosophie un problème ; c'est de comprendre que l'un ait fait le multiple. L'hypothèse que nous combattons, à ce problème qui est unique, en ajoute un autre entièrement de son fait : et c'est de comprendre que le fini puisse modifier l'infini. Ces deux seuls mots : une modification de l'infini, hurlent de se voir accouplés. Mais que cette modification de l'infini soit produite par un être fini, c'est ce qu'on ne saurait admettre sans renverser les principes mêmes de la métaphysique.

A s'en tenir aux termes rigoureux de la spéculation, on serait forcé de dire que Dieu ne connaît que lui-même et n'agit point au dehors. Mais le monde existe, Dieu l'a produit volontairement ; il faut donc de toute nécessité souffrir cette dérogation à la rigueur des principes. Nous savons, sans pouvoir le comprendre, que Dieu connaît le monde et agit sur le monde. On demande si cette connaissance, pour ne parler d'abord que d'elle, est générale ou particulière. C'est presque demander si elle est complète ou incomplète. Pour nous, êtres bornés, il y a quelquefois de l'avantage à négliger les détails afin de mieux voir l'ensemble ; mais l'intelligence sans bornes voit la coordination universelle sans aucun effort, et pour elle l'immense variété des détails n'obscurcit pas le moins du monde l'unité de l'ensemble. Ainsi, pour ce qui touche à l'intelligence divine, l'ob-

jection tirée de l'unité de Dieu n'est pas plus insoluble que l'objection tirée de la liberté humaine; et dès que Dieu connaît le monde, il peut et doit connaître tout ce qui s'y trouve.

Mais il en est tout autrement de l'action divine. Si l'on disait tout simplement que la volonté de Dieu est présente partout comme son intelligence, il faudrait le reconnaître; mais là n'est pas la question. Ce qu'on demande, dans le système que nous examinons, ce n'est pas que Dieu puisse agir partout, ce n'est pas même qu'il agisse partout : sur ces deux points, il n'y aurait aucune contestation; c'est qu'il modifie ses résolutions, qu'il interrompe le cours de ses lois générales, par suite de l'usage que les hommes auront fait de leur liberté. En un mot, on demande que le plan de l'univers ne soit pas stable, que les résolutions de Dieu ne soient pas inébranlables, que ses vues ne soient pas exclusivement générales, que son acte ne soit pas unique, que sa sérénité ne soit pas absolue; mais qu'au contraire, il reçoive en lui des mouvements causés par sa créature, qu'il réponde, par des résolutions nouvelles, à nos vœux et à nos fautes; en un mot, car il n'y a pas moyen de résister à cette conséquence et elle nous revient de toutes parts, qu'il tombe avec nous dans le temps : ce qui est absurde. Donc, encore une fois, il faut rejeter le système de la coopération directe et particulière de Dieu à nos actes.

Nous venons de voir un système qui compromet à la fois l'immutabilité de Dieu par un zèle mal entendu pour la grandeur divine, et la liberté de l'homme par une coupable indifférence pour ce premier attribut de notre nature.

Examinons maintenant le système qui consiste à soutenir que Dieu dirige le monde, et particulièrement l'humanité, non par une intervention spéciale de tous les instants, mais par des lois générales; c'est reprendre, à un autre point de vue, la même question, et faire en quelque sorte la contre-épreuve de la solution que nous venons de donner. Nous avons réfuté le système que nous repoussons, et nous allons développer celui qui nous paraît véritable.

Insistons d'abord sur la manière dont l'intelligence divine s'applique à la connaissance du monde, et nous examinerons après comment la puissance intervient dans le gouvernement du monde.

Nous l'avons vu : la vraie et peut-être l'unique difficulté de la philosophie, c'est la coexistence de l'absolu et du relatif. L'absolu se passerait du relatif; mais le relatif existe, et il ne peut se passer de l'absolu. Il faut donc qu'ils coexistent tous les deux, et que le relatif soit par l'absolu. Il y a trois systèmes pour expliquer cette coexistence : le système de la confusion parfaite, qui, de la notion de l'absolu et de celle du relatif, fait une notion unique, dans laquelle entrent nécessairement des termes contradictoires, c'est l'athéisme; le système de la séparation, qui donne au relatif une existence dépendante, mais particulière, ou, pour ainsi parler, individuelle, c'est le système de la création; entre les deux se place une sorte d'éclectisme qui sépare les notions et confond les substances, c'est le panthéisme, qui croit échapper par ce compromis à la contradiction, qui est le mal de l'athéisme, et à l'incompréhensibilité du premier principe, qui est la difficulté de la création : double erreur de sa part, puisqu'il ne distingue d'abord l'absolu du relatif que pour les réunir ensuite, et que

d'un autre côté la production du multiple dans le sein de l'unité n'est ni plus intelligible, ni, tant s'en faut, plus rationnelle, que la production du multiple en dehors de l'unité, l'unité restant ce qu'elle est, c'est-à-dire infinie et immuable.

Nous admettons donc sans hésiter, et nous tenons fermement le dogme de la création. Nous croyons que le temps et l'espace ne sont que des conditions de l'être créé et commencent avec lui; Dieu reste en dehors dans son éternité, que ne peut sonder la pensée humaine. Obligés de reconnaître que Dieu a créé, nous nous efforçons de ne mettre en lui aucun des attributs de la créature, et, par conséquent, nous écartons de sa nature et de son acte tout ce qui tient à la limite, c'est-à-dire au mouvement; car le temps, l'espace, le mouvement, la multiplicité, c'est même chose. Ainsi Dieu est immuable; et l'acte par lequel il crée est nécessairement simple et immuable. Dieu n'est pas comme un ouvrier malhabile, qui fait divers essais avant de trouver la forme juste; il n'est pas comme le peintre qui d'abord dispose sa toile, broie ses couleurs, esquisse son dessin, puis l'arrête, et dispose enfin les ombres et les couleurs. Il est clair que sa pensée saisit du premier coup ce qui est le mieux, et que dans le même temps sa puissance l'exécute. Il ne se peut que cet ouvrier s'y prenne à deux fois, ni qu'un ouvrage sorti de telles mains ait besoin d'être réparé[1]. Donc la création était complète à sa première minute; et elle avait en elle, à sa naissance, tout

1. « Dieu veut que sa conduite, aussi bien que son ouvrage, porte le caractère de ses attributs. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité. » Malebranche, *Neuvième entretien sur la métaphysique*, § 10.

ce que les siècles ont développé, et tout ce que la suite des siècles amènera. Cela veut-il dire que Dieu soit sorti de son repos pour créer, et qu'ayant produit un ouvrage qui se suffit à lui-même, il soit rentré dans son indifférence? Tant s'en faut. Parler ainsi, c'est diviser Dieu; c'est lui attribuer une durée parallèle à celle du monde. Ce qui, pour nous, est développement, n'est pour lui que coordination. Tout est successif pour l'homme et immédiat pour Dieu. Tantôt c'est le temps qui nous explique certaines conséquences en nous les montrant, tantôt c'est la raison qui les découvre en les cherchant; mais Dieu ne se soucie ni du raisonnement ni de l'histoire, parce qu'il a l'omniscience. Le monde qu'il a fait ne pouvait pas être l'unité, car il y aurait deux dieux; mais il est fait à l'image de l'unité, il est un. Dieu le voit dans cette unité, engendrant harmonieusement le multiple. Placés en quelque sorte à l'autre extrémité du vrai, nous voyons le monde dans sa multiplicité, et nous travaillons à y retrouver les traces de la grande unité qui en domine l'ensemble. Toutes nos sciences n'ont que ce but; car les applications des sciences à la vie usuelle ne sont que des corrollaires, des notes au bas de la page. D'un côté, on fait des expériences sur le mouvement que les corps se communiquent, afin de découvrir le constant sous l'accidentel, c'est-à-dire quelque unité sous le multiple, et l'on établit que cette unité, ou cette loi, a plus de réalité que les phénomènes qu'elle gouverne, puisqu'elle subsiste avant et après ces phénomènes, et qu'elle est plus voisine de la nature et du Créateur. Plus loin, un autre savant cherche les lois de la nature humaine; le monde lui montre nos actions et nos sentiments; la science lui découvre les causes constantes qui font que tous les hommes se ressemblent et sont menés par les

mêmes ressorts : autre unité conquise, autre échelon gravi. Ailleurs, c'est l'histoire qu'on scrute. Il arrive ici qu'on se divise la tâche. Celui-ci ne fait que constater les faits par de patientes recherches : il aide la mémoire ; c'est moins un historien qu'un auxiliaire pour celui qui fera l'histoire ; il joue le même rôle qu'un préparateur dans un cabinet de physique. L'historien vient ensuite pour expliquer l'enchaînement des faits, pour en exprimer le sens, c'est-à-dire pour en montrer la loi et l'unité. Ainsi toutes les sciences nous révèlent péniblement et à la longue une partie du secret de la création. La philosophie est la science par excellence, parce qu'elle recueille en quelque sorte le butin de toutes les sciences, réunit toutes les lois sous des lois plus générales, et aperçoit de plus près l'unité du monde, qui lui fait soupçonner les splendeurs de l'unité créatrice. Même avant d'aborder la science philosophique, en se tenant dans les sciences secondaires, on trouve plusieurs degrés de généralisation. Le premier effort du savant est sans doute de trouver une loi ou formule générale, puis une autre et une autre encore ; mais ces lois, quand il les possède, demeurent-elles pour lui dans cet isolement ? Ne les compare-t-il pas ensemble ? Ne fait-il rien pour les rapprocher et pour en deviner les secrets rapports ? Une science, même secondaire, ne semble approcher de son achèvement que quand elle est systématisée, c'est-à-dire quand les diverses lois qu'elle a découvertes sont elles-mêmes renfermées dans une loi générale qui les renferme toutes. Les lois d'une science particulière sont-elles une fois généralisées, et exprimées par une loi unique ? c'est alors que cette science, ainsi résumée, est un élément convenablement préparé pour la philosophie, qui applique à toutes les

sciences le même procédé généralisateur, et, s'élevant par leur secours plus haut qu'elles toutes, aperçoit toutes les lois dans une loi unique. C'est qu'en effet la diversité des lois cache une analogie tellement parfaite, qu'elles ne sont toutes que les formules diverses d'une seule loi. Dieu a prononcé cette loi, et le monde a été, avec tout son épanouissement plein d'harmonie. Cette loi enveloppait tout[1]. C'est elle que depuis l'antiquité toutes les langues et toutes les philosophies appellent par excellence le Verbe. Le Verbe est unique : dans ce verbe unique sont enveloppées toutes les langues. L'acte créateur est unique : en lui se trouve contenue la loi universelle qui engendre et gouverne dans tous les sens, dans le sens de l'étendue et dans le sens de l'histoire, avec une harmonie si ravissante que notre âme est émue dès qu'elle peut l'entrevoir dans un de ses détails. Entrevoir, rêver, soupçonner, c'est tout ce qui est permis à la faiblesse humaine. Nous affirmons avec certitude l'unité du système du monde, ou l'harmonie universelle de ses lois ; mais il ne nous est pas donné de nous former une notion complète, une vision nette et entière de cette unité et de cette harmonie. Dieu, au contraire, par cela seul qu'il est intelligent et qu'il sait ce qu'il fait en produisant le monde, embrasse d'un coup d'œil l'ensemble des lois et toute la série de l'histoire, parce que tout, siècles et espaces, est contenu dans la parole créatrice. Dieu ne connaît-il pas ce qu'il fait? Le connaît-il à demi? Y a-t-il une raison qui puisse faire que quelque chose soit sans que Dieu la connaisse? Son intelligence n'est-elle pas

1. « Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. » Malebranche, *Neuvième entretien sur la métaphysique*, § 11.

infinie? Tout ce qui est hors de lui n'est-il pas œuvre de ses mains? Quelle force pourrait s'interposer entre une réalité que Dieu a voulue et l'intelligence du Créateur? D'un autre côté, est-ce connaître un principe que de le connaître sans du même coup apercevoir ses conséquences? ou un fait, sans le rattacher aux faits qu'il engendre? ou une loi, sans en mesurer la portée et l'efficacité, sans savoir ce qu'elle peut faire et ce qu'elle fera? Donc Dieu connaît tout, jusqu'à un ciron, jusqu'à un atome, par cela seul qu'il connaît la loi de la création ou la volonté qui a fait cette loi, c'est-à-dire par cela seul qu'il se connaît. Et non-seulement il connaît tous les êtres et la loi de tous les êtres; mais il embrasse du même coup d'œil toutes les transformations et toutes les phases du développement de chaque être: car si un mouvement lui échappait dans l'immensité du temps et de l'espace, il y aurait quelque loi dont il ne connaîtrait pas exactement la force, ce qui est absurde, et il confondrait, comme nous, le possible avec le réel. Les deux facultés humaines, l'expérience qui voit le réel, la raison qui démontre et mesure le possible, sont, en quelque sorte, indépendantes l'une de l'autre, parce que le secret de la création nous manque. Ni l'expérience humaine ne voit tout le réel, ni la raison ne discerne parmi toutes les choses possibles celles qui ne le sont que spéculativement, et celles qui le sont en effet, et qui, par conséquent, ont été, sont ou seront réalisées: Dieu au contraire n'imagine rien, ne découvre rien: il voit; de sorte que pour lui le possible et le réel ne sont qu'un.

Ainsi, tandis que nous cherchons péniblement dans les faits la trace de leurs causes, c'est dans les causes que Dieu voit les faits. Sa pensée atteint sûrement le particulier en partant du général. Nous remontons et

Dieu descend. Nous nous élevons à lui, il s'abaisse jusqu'à nous. Chaque fois qu'à force d'études nous parvenons à élever pour ainsi dire la tête au-dessus de la surface du monde visible, nous avons le sentiment d'une grande conquête ; et si parfois la hiérarchie qui, d'unité en unité, s'élève jusqu'à Dieu, nous apparaît comme dans un rêve, nous sentons cette austère et puissante joie qui accompagne toujours les efforts les plus heureux de notre pensée. Ce bonheur, qui n'est qu'un éclair, est l'infime image du bonheur que Dieu possède éternellement. Les anciens n'avaient pas tort de comparer le monde et la science du monde à un triangle dont l'intelligence divine occupe le sommet, tandis que nous rampons à la base.

Concluons, malgré les difficultés qu'il est impossible de se dissimuler, que la pensée de Dieu (nous ne parlons pas encore de son action) s'étend à tous les détails de la nature inanimée.

Mais si Dieu, dans l'unité de sa pensée, connaît avec cette précision et ce détail toutes les conséquences des lois inflexibles qu'il impose au monde physique, en est-il de même des actions produites par la volonté d'une créature libre ?

Il est évident que la différence est grande. La loi de Dieu, d'où l'ordre résulte pour toute l'étendue et pour toute la durée, s'applique indifféremment, sans changer de nature, à tous les êtres qui composent ou habitent le monde ; et ce sont ces différences d'application qui nous font prendre une loi unique pour des lois diverses : car, par une disposition particulière de notre nature bornée, c'est toujours la différence qui nous frappe la première, et nous la discernons plus aisément

et plus complètement que l'analogie. Ces lois multiples, qui dans le fond sont une même loi, peuvent se diviser en deux pricipales classes suivant leur caractère spécifique. Les unes s'appliquent au monde matériel, où il n'y a que des causes secondaires chargées en quelque sorte de transmettre sans la modifier l'action de la cause première : ces lois fonctionnent avec une régularité absolue, et les dérogations que nous croyons parfois apercevoir ne tiennent qu'à notre ignorance; les autres lois s'appliquent au monde moral, c'est-à-dire à l'âme humaine, qui, seule parmi tous les êtres créés, a reçu le pouvoir de se modifier à son gré, et le pouvoir par conséquent d'enfreindre la règle. Ce que la loi fait dans le monde physique, c'est Dieu, auteur de la loi, qui le fait; mais dans le monde moral, où la loi est obligatoire sans être nécessitante, ce n'est pas Dieu qui agit, c'est l'homme. Ainsi, il y a dans cet ordre de faits des phénomènes qui ne sont pas compris et comme enveloppés dans la loi. Celui qui connaît parfaitement la loi physique en connaît par cela seul toutes les applications; mais on peut supposer une intelligence qui, tout en connaissant parfaitement la loi morale, ignore cependant les infractions dont elle est l'objet. Pourquoi n'admettrait-on pas que telle est à notre égard la situation de l'intelligence divine ? S'il est vrai de dire que Dieu ne connaît pas le particulier pour le particulier même, mais pour mieux connaître le général et la loi, il se peut qu'il ne connaisse pas les résolutions de l'homme comme il connaît les mouvements de la nature physique.

Cette supposition, appuyée sur des considérations plausibles, a été soutenue par plusieurs écoles qui se sont flattées d'échapper ainsi à la difficulté créée par la

coexistence de la prescience et de la liberté. Cependant l'esprit ne peut se résigner à une doctrine qui rend Dieu presque entièrement étranger à l'homme. Comment supposer que quelque mouvement puisse être produit dans le monde, que quelque sensation puisse être éprouvée, quelque résolution prise, sans que Dieu le sache? On a beau répondre que ce n'est pas impuissance en Dieu, mais indignité dans l'objet. Cette réponse, bien qu'elle soit d'Aristote[1], ne satisfait pas l'esprit. L'homme n'est pas un objet indigne d'occuper une intelligence qui connaît le reste du monde. Et comment Dieu connaîtra-t-il l'homme, s'il connaît seulement notre puissance et n'en connaît pas les applications? N'est-ce pas comme si l'on disait qu'il connaît les lois du mouvement et non le mouvement lui-même?

Dieu est certainement l'auteur de la loi morale comme de toutes les autres lois. Celui qui impose une loi ne reste pas étranger à l'exécution de la loi qu'il a décrétée; celui qui donne un ordre veut savoir s'il est obéi. Dès qu'on soustrait nos actions à l'œil de la Providence, on ébranle les fondements de la loi morale, on ôte la possibilité d'une sanction, on écarte de nous à la fois le père et le juge[2]. Il ne se peut que notre vie soit étrangère au Dieu législateur et rémunérateur.

La nature particulière de la loi morale, très-différente de toutes les autres lois, n'empêche pas que Dieu connaisse les actions humaines; mais elle empêche peut-être que nous puissions expliquer et comprendre la manière dont il les connaît. Cette impossibilité, après tant

1. Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII.

2. « Jusqu'aux cheveux de votre tête, ils sont tous comptés. Ne craignez donc point. » *Év. selon S. Luc*, chap. XII, vers. 7.

d'autres, n'est pas faite pour nous arrêter. Nous croyons tout ce qui est démontré, soit que nous puissions l'expliquer ou que nous ne le puissions pas. D'ailleurs, s'agit-il réellement ici d'une impossibilité, et ne pourrait-on pas au moins hasarder une hypothèse? Notre liberté est complète en elle-même; mais les mobiles qui la font mouvoir sont les mêmes chez tous les hommes, et le cercle dans lequel elle se développe est limité. Nous-mêmes, par une étude approfondie du cœur humain, nous arrivons à prévoir presque sûrement la condition d'un homme dans une circonstance donnée; et cette prévision acquiert encore un plus haut degré de sûreté quand nous nous rendons un compte exact des circonstances extérieures, et quand nous savons mesurer et comparer la force dont l'agent dispose et les forces contre lesquelles il lutte. S'il arrive que nous nous trompions pour les cas particuliers, quand rien ne nous a manqué de ce qui constitue la sagesse humaine, nous ne nous trompons jamais sur l'ensemble : tant l'originalité est peu de chose! tant un homme ressemble à un autre homme! Ainsi Dieu, qui connaît toutes les lois, connaît infailliblement la marche de l'humanité; et comme il pénètre mieux que nous dans les secrets de notre esprit et de notre cœur, il connaît toutes nos déterminations en connaissant tous nos motifs. C'est ainsi que nous vivons sous l'œil de Dieu, et que rien ne lui échappe de nos sentiments, de nos pensées et de nos actes.

Mais nous avons à nous demander maintenant si Dieu coopère aux actes de l'homme.

La liberté, nous l'avons vu, se concilie difficilement avec l'omniscience; mais enfin, on se rend compte d'une

telle obscurité dans une question où il ne s'agit de rien moins que d'expliquer les rapports du temps avec l'éternité. Si nous pouvions expliquer cela, nous pourrions comprendre Dieu et la création. Ce problème peut donc rester insoluble sans nous effrayer; et vu la différence absolue de nature qui en sépare les deux termes, il ne constitue pas une de ces contradictions manifestes devant lesquelles la raison recule.

Il n'en est pas de même de la coopération de Dieu aux actes de l'homme. Que, par la volonté de Dieu, l'homme croie faire une action quand c'est Dieu seul qui agit en lui, c'est déjà une contradiction inadmissible et qui répugne à la grandeur et à la véracité de Dieu. Supposons cependant qu'on se résigne à l'admettre. Comment supporter la pensée que Dieu soit en réalité l'agent de tant d'œuvres médiocres ou mauvaises? C'est pour cette conséquence que le panthéisme est odieux à tous ceux qui ne l'admettent pas; et peut-être se montre-t-elle ici avec un caractère plus repoussant encore que dans les doctrines panthéistes. On répond que Dieu fait ce qu'il y a de réel dans nos actes, et nous ce qu'il y a de faux, que par conséquent l'imperfection ne vient que de nous : réponse subtile, dont le moindre inconvénient est d'être une hypothèse gratuite. Ne voit-on pas que si Dieu nous a donné le pouvoir de résister, il a pu nous donner le pouvoir d'agir? Pourquoi donc s'embarrasser de cette nécessité prétendue d'étendre à toutes choses l'intervention divine, puisqu'on est forcé d'y renoncer en un point si capital? On oublie trop que, quand il s'agit de la toute-puissance, il n'y a plus de question de degré. Si la toute-puissance de Dieu souffre une restriction, quelle qu'elle soit, le problème est posé dans toute sa force; et c'est faire injure à la majesté de l'infini que

de s'imaginer qu'on gagne quelque chose en rendant cette restriction plus petite.

Enfin, voici une objection contre laquelle la doctrine de la coopération ne peut pas tenir. Si Dieu, comme le veut l'hypothèse, n'est étranger à aucun mouvement, il n'est étranger à rien de ce qui précède, accompagne, constitue et suit l'exercice de la volonté humaine. Dira-t-on qu'il produit le mouvement de bras que je crois produire, et qu'il est étranger à la résolution que j'ai prise de mouvoir mon bras? Cette résolution même, pourquoi m'y suis-je déterminé? Pour quelque bien que je me suis proposé. La pensée de ce bien, d'où me vient-elle? De Dieu, suivant l'hypothèse; car nul mouvement sans Dieu; en moi, hors de moi, il fait tout. Il fait donc mon erreur, ma passion, ma précipitation. De quelque côté qu'on se tourne, que la liberté subsiste ou périsse, il y a quelque chose qui périt dans cette hypothèse; et c'est la sainteté de Dieu. Écartons cette hypothèse comme impie; et disons hautement que la liberté de l'homme est entière, que la volonté de l'homme est efficace, et que Dieu ne coopère pas à nos actes.

Pourquoi refuserait-on d'accorder à l'homme cette plénitude de sa personnalité? Ceux qui la lui contestent pour établir le dogme de la providence spéciale sont les mêmes, pour l'ordinaire, qui exagèrent au contraire cette personnalité dès qu'il s'agit de combattre le panthéisme. Or, il n'y a pas plus de difficulté à admettre la liberté de l'homme et l'efficacité de sa volonté, qu'à admettre l'existence isolée de sa substance. De même qu'en proclamant la création, on reconnaît que quelque substance existe hors de Dieu, on peut aussi reconnaître que quelque cause libre existe hors de

lui. La puissance de Dieu subsiste, malgré la puissance de l'homme; et la substance infinie de Dieu, malgré l'individualité de la substance humaine.

Ainsi, tout en admettant que Dieu pénètre nos plus secrètes pensées, nous sommes forcés de reconnaître que l'homme a la pleine possession de lui-même, et que la liberté que Dieu lui donne est un fait et non une illusion.

Aussitôt une question s'élève. Si l'homme agit sans Dieu, c'est donc l'homme qui mène la société humaine. Il faut donc condamner toutes les histoires où l'on s'attache à montrer le doigt de Dieu dans les événements.

Non; Dieu en nous faisant notre part a gardé la sienne. Il a fait notre pensée et notre cœur; il a mesuré nos forces. Par ces deux points, il tient l'humanité. Chacun de nous travaille à sa façon, celui-ci peu, cet autre beaucoup, l'un bien, l'autre mal. Nous sommes responsables de nos fautes et de nos négligences, nous avons le mérite de nos succès et de nos sacrifices ; mais le mouvement produit par l'initiative d'un homme, quelque grand qu'il soit, ne se propage pas bien loin. Quand nous disons, par orgueil : l'homme du siècle, nous nous grandissons outre mesure. A défaut de cet homme-là, un autre serait venu. La plupart de ceux qui paraissent si grands doivent leur grandeur au hasard. Illusion d'optique que tout cela. Certes, il y a des héros ; mais celui qui connaît les cœurs sait que les héros inconnus sont bien souvent les plus grands. Pour nous, nous ne mesurons rien que par le succès. De toutes les preuves de la faiblesse humaine, celle-là est la plus frappante. Avoir fait un plan magnifique pour la bataille,

c'est être un grand général; la perdre, c'est avoir eu le soleil dans les yeux, ce n'est rien. Cependant nous ne jugeons que par là. Comprenons bien que la différence entre les hommes vient surtout du vice et de la vertu. Le génie est réel, mais il est peu de chose. Chacun de nous fait sa vie, mais c'est Dieu qui fait l'histoire.

Il reste un seul point à examiner. Dieu, qui connaît tous les mouvements de la volonté sans y coopérer d'une façon constante, intervient-il quelquefois dans les événements, en changeant par amour pour nous le cours des lois générales ?

La réponse ne saurait être douteuse. C'est Malebranche qui nous la fournit.

Non ; Dieu ne modifie pas ses décrets après les avoir rendus; ou plutôt, il n'a rendu qu'un seul décret, dont la vertu s'étend à tout, et ce décret est immuable, comme la volonté de Dieu lui-même. C'est tomber dans le paganisme que de croire aux oscillations de la volonté divine[1]. C'est mettre Dieu dans le temps et dans l'espace et le dépouiller de son infinité. Il ne se peut qu'il soit infini s'il n'est immuable, et qu'il soit immuable, si sa volonté se modifie. Sera-t-il donc le même Dieu, avant et après cette modification ? Ces deux mots d'avant et d'après n'ont pas de sens quand il s'agit de lui. L'éternel ne peut ni changer, ni se mouvoir, ni durer. Quand

1. « Platon même, le magnifique parleur, quand il dit que Dieu créa le monde à son moule et patron, sent fort sa rance et moisie simplesse d'antiquité.... Il serait aussi malheureux comme un manœuvre ou comme un maçon ressuant à la fabrique et gouvernement de ce monde. » Plutarque, *des Opinions des Philosophes*, liv. I, chap. VII.

même il le pourrait sans cesser d'être éternel, pourquoi change-t-on, si ce n'est pour mieux faire ? car de changer pour faire pis, c'est le propre d'une nature dépravée. Dieu pourra donc s'amender? Il fera des expériences pour s'éclairer ? Il deviendra plus habile avec le temps? Toutes ces propositions sentent le blasphème. Dieu voit immédiatement et fait immédiatement ce qui est le mieux. Il ne se reprend donc pas. Il n'y va pas à deux coups, comme nous autres impuissants. Il n'a pas plusieurs volontés successives, dont la seconde corrige la première. Enfin, pour qu'il se mût, s'il pouvait se mouvoir, il faudrait une raison suffisante de son mouvement. Il faudrait que quelque impression eût été produite sur sa nature infinie et immuable, et produite par un être fini. Cela est-il possible ? Et l'action d'un être fini a-t-elle cette force de modifier l'être infini ? Non, cela ne se peut. Ou rien n'est prouvé en métaphysique, ou l'immutabilité de Dieu est prouvée; et si elle l'est, il faut dire que Dieu ne change pas ses lois, ce qui revient à dire qu'il ne se change pas lui-même[1].

Considérons la science; sur quoi repose-t-elle ? Sur la fixité des lois de la nature. Où tend-elle? A l'immutabilité divine. Quelles sont, chaque jour, ses conquêtes? La démonstration d'une loi nouvelle, et d'une

1. « Lorsque Dieu fait un miracle, et qu'il n'agit point en conséquence des lois générales qui nous sont connues, je prétends ou que Dieu agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues, ou que ce qu'il fait alors, il y est déterminé par certaines circonstances qu'il a eues en vue de toute éternité, en formant cet acte simple, solennel, invariable, qui renferme et les lois générales de sa providence ordinaire, et encore les exceptions de ces mêmes lois. » Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, huitième entretien, § 3.

analogie nouvelle entre les lois déjà connues. Si nous ne savions pas à l'avance que la nature ne procède pas au hasard, nous ne penserions pas à raisonner, à expérimenter ; et si Dieu ne nous paraissait comme une colonne lumineuse à l'extrémité de toutes les avenues de la science, comment pourrions-nous diriger notre route, diriger nos progrès, fixer nos connaissances ? Mais si l'unité, l'immutabilité, l'harmonie dominent à ce point la science, comment pourrait-on introduire dans le monde qu'elle nous révèle une volonté capricieuse, des mouvements désordonnés, des dérogations perpétuelles à la loi ? Et comment pourrait-on se représenter en Dieu tous les mouvements de la passion humaine, la colère, la pitié, le repentir ? Si de telles hypothèses étaient admises, tout ce que nous savons de Dieu et tout ce que nous savons du monde s'écroulerait.

Demandons-nous aussi ce que deviendrait, dans de telles conditions, la justice divine. Si Dieu intervient dans les affaires des hommes, intervient-il toujours de la même façon dans les mêmes circonstances ? Alors la doctrine n'est qu'un leurre ; et cette intervention nécessairement uniforme n'est pas autre chose que le gouvernement de la Providence appliquant à l'univers ses lois générales. Mais s'il intervient aujourd'hui et refuse demain son concours, s'il accorde à l'un ce qu'il refuse à l'autre, s'il choisit arbitrairement entre les hommes, s'il devient semblable à l'un de nous, accessible à la colère et à la pitié, incertain dans ses résolutions, impuissant dans ses vues et dans ses actes, la Providence doit changer de nom, et s'appeler le Destin. Laissons ces dieux humains aux théologies païennes ; et ne nous

croyons pas obligés, pour conserver en Dieu la liberté, d'y introduire la passion.

Concluons que Dieu sait tout, jusque dans les plus infimes détails ; qu'il laisse la volonté de l'homme agir seule, et qu'enfin rien ne peut modifier les décrets de sa sagesse immuable et infinie. Le père de famille ne fait pas de différence entre ses enfants.

La doctrine que nous établissons ici, quoique presque universellement admise en philosophie, semble bien dure au premier abord. Ce Dieu qui conduit le monde par des lois générales et inflexibles, ne perd-il pas en bonté ce qu'il gagne en grandeur? On l'amoindrirait peut-être en le rendant accessible à nos vœux et à nos prières ; mais à coup sûr, on le rendrait plus aimable. Pourquoi éloigner Dieu de nous au point de nous le rendre inaccessible? Cette prétendue perfection rêvée par la métaphysique, si on la poussait un peu loin, aboutirait à un Dieu solitaire, étranger au monde et à l'homme. Tel n'est pas Dieu, puisqu'il a voulu créer. La certitude de la création ne doit-elle pas tempérer la doctrine de l'immutabilité? Si Dieu a pu créer l'homme sans déchoir, ne peut-il s'occuper de lui avec la sollicitude d'un père, guider chacun dans la route de la vie, fournir des encouragements et des secours, et faire plier au besoin les lois qui règlent la nature physique, quand les nécessités du monde moral, bien autrement graves, l'exigent? On prend beaucoup de peine pour montrer que Dieu s'occupe du monde et qu'il le dirige : cette doctrine, en effet, est celle qui nous importe le plus ; mais à condition que ce Dieu agissant nous aime, nous écoute, nous protége, nous soutienne. Il n'est pas en notre pouvoir de nous contenter d'une

protection qui ignore les individus et ne considère que les espèces. Nous réduire à cet isolement, à cette indifférence, c'est nous ôter le Dieu, la Providence, le Père qu'on nous avait donné.

Ces plaintes sont injustes. Elles méconnaissent la doctrine qu'elles veulent combattre. Dieu connaît chacun de nous par son nom, et assiste à toutes ses œuvres. Il ne nous regarde pas avec indifférence, car il est l'amour. Mais il ne change pas pour nous ses lois, parce que ses lois sont l'œuvre de l'intelligence et ne peuvent pas varier au gré de nos désirs mal réglés et de nos frivoles passions. Il nous a donné le monde, puisqu'il est évident que nous régnons dans la sphère où nous sommes placés. La puissance de transformation qu'il nous a concédée sur les forces physiques est telle qu'après trois mille ans de civilisation, nous n'en connaissons pas encore la limite. Enfin, ce qui prouve qu'il n'est pas indifférent à la marche de la société, c'est qu'il a établi la loi du progrès, et ce qui prouve qu'il n'est indifférent aux intérêts d'aucun de nous, c'est qu'il nous a réservés à la vie bienheureuse, en nous donnant dès aujourd'hui tous les instruments et tous les secours qu'il nous faut pour y parvenir[1].

Ici-bas le devoir; le ciel après cette vie : voilà ce que Dieu nous a donné. Que pouvait faire de plus pour nous un Dieu et un père?

Nous nous plaignons de la route. Cette plainte est une

1. « Dans les *Dissertations* d'Arrien, Jupiter se justifie d'avoir placé Épictète dans une condition si misérable : « O Épictète, si cela avait été possible, je t'aurais fait libre. Je t'ai du moins donné le pouvoir de penser et de vouloir. Avec cela tu ne dépends de personne. » Et l'esclave répond : « Je suis content, je remercie les dieux. »

lâcheté. Qu'importe que nous soyons déchirés par les ronces, si nous sommes sûrs d'atteindre le but ? O la honteuse, ô la lâche querelle ! Il y a une chose qu'il faut connaître : c'est la souffrance. Il y en a une qu'il faut ignorer : c'est la souillure. Que le nom de Dieu soit béni !



TROISIÈME PARTIE

L'IMMORTALITÉ

TROISIÈME PARTIE.

L'IMMORTALITÉ.



CHAPITRE PREMIER.

PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

> « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. »
> *Pensées* de Pascal, art. IX, éd. Havet, p. 133.

Il en est de l'immortalité de l'âme comme de l'existence de Dieu. Depuis que la philosophie existe, on s'est efforcé de démontrer par les meilleurs arguments possibles que cette vie terrestre n'est qu'un épisode dans notre vie, et qu'après la tragédie qui la termine nous devons nous trouver pour la première fois en véritable possession de nous-mêmes. Il est tout simple que les vérités les plus importantes soient celles que l'esprit humain a étudiées et approfondies les premières. Celle-ci est au premier rang avec l'existence de Dieu, la liberté, et le principe de la justice. Pour ne pas parler de l'Orient, dont l'histoire reste enveloppée d'obscurité, aussi

haut qu'on remonte dans la philosophie grecque on voit les écoles partagées sur ces grands problèmes. Déjà, dans les disciples immédiats de Pythagore, lorsque la pensée humaine ne faisait pour ainsi dire que de s'éveiller, on est surpris de rencontrer des doctrines qui ne demandent qu'un peu plus de précision pour prendre définitivement place dans la science. Socrate, qui se montra toujours préoccupé de l'utilité pratique de la philosophie, ne pouvait manquer d'appliquer toutes les forces de son génie, à la fois hardi et prudent, à l'élucidation de ces trois ou quatre problèmes dont la destinée humaine dépend tout entière. Telle était, à cette époque, l'activité de l'intelligence chez les Grecs, que la doctrine de l'immortalité de l'âme se trouve presque achevée dans le *Phédon*. On y trouve déjà, avec les formes d'une dialectique pressante et serrée, toutes les démonstrations de ce dogme capital; toutes les objections y sont prévues et réfutées; et, résultat peut-être plus surprenant encore, Platon sépare avec force la démonstration de l'immortalité de l'âme, de la seconde partie du problème, qui roule sur la nature et les conditions de l'immortalité; il montre que la démonstration de l'immortalité de l'âme appartient irrévocablement à la science, tandis qu'on est condamné, peut-être pour toujours, à des tâtonnements sur le reste ; et, tout en donnnant cetté preuve de bon sens supérieur, il jette sur ce monde inconnu, que nous ne pouvons ni cesser de rêver, ni achever de connaître, les vives lueurs de son génie.

Cette perfection des résultats obtenus pour ainsi dire du premier coup, sur cette question et sur quelques autres, est une des objections qu'on a coutume de faire contre la philosophie. Elle n'a plus, dit-on, rien de nouveau à nous apprendre: elle se traîne sur des lieux

communs. Plût à Dieu qu'un tel reproche fût fondé! Il est heureusement vrai que, sur quelques points, et l'immortalité de l'âme est de ce nombre, la philosophie est une science faite. Que ne dirait-on pas, s'il en était autrement, de la stérilité d'une science qui, après plus de deux mille ans, ne serait même pas parvenue à nous éclairer sur la durée de notre être! La Providence nous a en quelque sorte donné une force particulière pour la solution des problèmes qui nous importaient le plus, et elle a livré le reste en pâture à notre curiosité. C'est pour cela qu'il ne peut guère être question aujourd'hui d'ajouter quelque chose aux preuves de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la liberté humaine; on ne doit même pas se flatter de donner aux démonstrations une netteté et une précision supérieures. Il ne nous reste qu'à marcher pieusement sur les traces de nos devanciers, en nous félicitant de trouver la route toute tracée et toute battue. Le vrai philosophe abhorre l'originalité; il ne se résigne qu'en tremblant à être seul. Il faut qu'il soit toujours prêt à rompre en visière à la tradition et à l'autorité, si l'évidence de la raison l'y contraint; mais il faut surtout qu'il désire toujours avec passion de n'avoir pas à subir cette nécessité redoutable.

En disant que la démonstration de l'immortalité de l'âme est achevée, et que la science n'a plus de progrès à faire sur ce point, nous ne voulons pas assimiler cette démonstration à celles, par exemple, de la géométrie, qui forcent l'assentiment des esprits les plus rebelles. Aucune démonstration historique ou philosophique ne peut avoir le caractère d'évidence particulier aux sciences déductives; et l'une des raisons qui propagent le scepticisme, c'est qu'on s'habitue trop souvent à demander aux

sciences morales un genre de lumière qu'elles ne peuvent donner. La grande importance du résultat, concourt d'ailleurs à rendre les adhésions difficiles; ce n'est pas peu de chose que d'établir par un raisonnement que notre âme est immortelle; cela vaut la peine d'y regarder à deux fois, et de rechercher avec soin si les raisonnements sont solides et les objections réfutables. On se montrerait moins scrupuleux s'il ne s'agissait que de l'égalité de deux angles opposés par le sommet.

Ajoutons encore ceci : les raisonnements spéciaux qui servent à établir ces grandes vérités fondamentales ne doivent être considérés que comme le résumé de toute une philosophie; et quand bien même ils n'auraient pas la force que l'école leur attribue, on ne serait pas en droit pour cela de douter des principes qu'ils sont destinés à établir, car ces principes ont une solidarité si étroite avec l'ensemble de la doctrine, qu'ils ne peuvent subsister ni périr qu'avec la doctrine tout entière. Là est la véritable utilité des systèmes dont le vulgaire s'effraye à tort. Si une philosophie enchaîne ses diverses parties, l'existence de Dieu, la Providence, la liberté, l'immortalité de l'âme, le principe de la justice, de telle sorte qu'elles se supportent l'une l'autre, et que l'on ne puisse en supprimer une sans renoncer à tout le reste, tous ces dogmes trouvent dans cet enchaînement une force, une consistance que ne leur donneraient jamais les raisonnements les plus inattaquables. Je crois invinciblement à l'immortalité de l'âme, parce que je ne puis renoncer à y croire sans renoncer du même coup à tout ce que je crois.

Ne dédaignons pas cependant de passer en revue les arguments de l'école. Le plus ferme croyant a ses moments de langueur et de doute. Ces formules précises, dans lesquelles vient se concentrer une croyance, ont au

moins la vertu de la rendre en quelques instants présente à l'esprit.

La première bataille qu'il faut gagner contre le doute se livre sur un autre terrain; car il n'est permis de parler d'immortalité que quand l'immatérialité est démontrée. Tout ce qui est corps est mortel. Tout ce qui est divisible sera divisé. Notre âme est-elle une simple faculté de notre corps, corporelle comme lui? Alors elle est périssable. Si, au contraire, elle est immatérielle, il est bien difficile d'admettre sans preuve et sans analogie que ce principe indivisible soit destiné à périr.

Avant d'examiner la nature de l'âme et celle du corps, pour montrer qu'elles sont différentes et incompatibles, il sera bon de se poser cette question plus générale: N'y a-t-il que des corps, ou bien existe-t-il une ou plusieurs essences spirituelles?

Nous pourrions même transformer cette question de la façon suivante: Y a-t-il un Dieu? S'il y en a un, il ne peut être qu'un esprit. Voilà un grand pas de fait sans effort : ou il faut que les matérialistes soient athées, ou s'ils croient en Dieu, il faut qu'ils renoncent à tous les arguments qu'ils ont coutume de tirer de la prétendue impossibilité de l'existence d'une substance spirituelle.

Du moment que le Créateur du monde est un esprit, il est difficile de comprendre pourquoi le monde ne contiendrait que des corps.

Que l'on presse les arguments des matérialistes, et l'on verra qu'ils reposent tous sur cet axiome : l'existence d'un esprit est impossible. Pour quiconque reconnaît l'existence de Dieu, le matérialisme n'a plus de raison d'être.

Qu'appelle-t-on un corps? C'est une substance étendue, colorée, sapide, odorante, pensante. Tous les corps n'ont pas tous ces caractères; mais il y en a un, le premier, qu'ils ont nécessairement.

Qu'appelle-t-on un esprit? Une substance active, sensible, pensante.

En quoi consiste le matérialisme? A soutenir que toute substance active, sensible et pensante, est nécessairement étendue.

Comment prouve-t-il cette thèse? Par celle-ci : Tout ce qui est réel est nécessairement étendu; ou par cette autre : Les propriétés de l'étendue sont nécessaires à l'exercice de la pensée, de la sensibilité, de la volonté.

Non, tout ce qui est réel n'est pas étendu, puisqu'il y a un Dieu.

Non, l'étendue n'est pas nécessaire à l'exercice de la pensée, puisqu'il y a un Dieu.

Insistons sur cette prétention des matérialistes que l'étendue est nécessaire à la pensée : personne ne la démontrera ni ne la comprendra jamais. Aucun matérialiste, dans aucune école, à aucune époque de l'histoire, n'est venu à bout de la prouver. Il n'y a nulle analogie entre les fonctions intellectuelles et les qualités de l'étendue. On ne peut imaginer qu'un acte de l'entendement et de la volonté humaine résulte d'un certain mouvement corporel, d'une forme, d'une couleur de la matière cérébrale. On ne peut surtout le prouver. Donc, on ne peut établir scientifiquement la thèse matérialiste. Elle n'a pas même une apparence vraisemblable. Elle est le plus téméraire et le moins spécieux des paradoxes.

Il ne faut pas prendre le change dans cette question comme on le fait trop souvent, et s'imaginer que les spiritualistes ont à prouver l'existence de l'esprit. Ce n'est pas cela : ce sont au contraire les matérialistes qui ont à prouver la légitimité de leur prétention. Ils veulent nous contraindre à confondre deux natures que nous concevons séparément, qui ont chacune des attributs différents et sans analogie entre eux. Cette entreprise est certes difficile. Elle l'est à tel point, que personne ne l'a jamais exécutée. On s'en est tenu à des affirmations gratuites. On en a appelé au témoignage des sens, comme si tout le monde ne convenait pas que les sens ne peuvent percevoir que les choses sensibles. A coup sûr personne n'a jamais vu ni touché une âme. Mais en revanche, quelqu'un a-t-il jamais vu ou touché une réflexion ? une douleur? une résolution ? En conclura-t-on que la douleur n'existe pas ? Nous avons une faculté pour connaître l'étendue, et une autre faculté évidemment très-différente pour connaître la douleur. Puisque la douleur et l'étendue n'ont aucune analogie, puisque nous les voyons toujours séparément et par des facultés très-différentes, et puisque rien n'établit que l'une ne puisse exister sans l'autre, on peut en conclure qu'il n'y a pas moins d'absurdité à soutenir cette thèse : Toute douleur est dans une étendue, que celle-ci : Toute étendue est dans une douleur.

Tous ces raisonnements sont bien simples et bien vulgaires : la question est de savoir s'ils sont solides. Il serait plaisant de dédaigner une raison parce qu'elle est rebattue, ou parce qu'elle est à la portée de tout le monde ! C'est tant mieux qu'on n'ait pas besoin d'autre

chose que du sens commun pour réfuter le paradoxe des matérialistes.

Non-seulement leur paradoxe est invraisemblable et purement gratuit; mais si l'on était réduit à prouver l'existence de l'esprit, on ne manquerait pas d'arguments. L'esprit est indivisible; le corps étendu, c'est-à-dire divisible. Car, qu'est-ce que l'étendue, sinon la divisibilité? On porte le défi de concevoir un corps indivisible, ou une âme divisée. Je suis ce que je suis; je ne puis pas être moi à demi; mais mon corps peut être haché en morceaux. Ainsi mon corps est autre chose que moi. Nous avons l'un et l'autre deux caractères contradictoires, mon corps d'être divisible, et moi de ne l'être pas. Comment serions-nous une même substance?

Les matérialistes se font un argument de ce que mon âme meut mon corps. Ils en concluent qu'elle est corporelle. Mais où prennent-ils ce principe qu'un corps ne peut être mû que par un autre corps? En vérité, ils l'inventent. Ce n'est ni un principe évident, ni une vérité démontrée. Nous avons le droit de ne pas faire plus de cas de ce fameux principe, que de tout autre axiome qu'il leur plairait d'imaginer gratuitement pour le besoin de leur cause. Il est vrai qu'il est difficile de comprendre et d'expliquer comment mon esprit meut mon corps; mais qu'on explique comment un corps meut un autre corps. Nous croyons comprendre cette transmission du mouvement, et pourtant nous ne la comprenons pas. Elle nous est familière, et voilà tout. Nous l'avons décrite maintes fois; nous la produisons à chaque minute, et nous en avons déterminé les lois. Nous pouvons en faire tout autant pour la mise en mouvement d'un

corps par une âme. Entre une description et une explication, il y a un abîme. Les matérialistes pourront se faire une arme de l'impossibilité où nous sommes d'expliquer l'action de l'âme sur le corps, quand ils auront réellement expliqué l'action d'un corps sur un autre corps.

Voici un fait qu'à notre tour nous leur proposons d'expliquer. Qu'ils nous disent comment un corps peut se mouvoir sans être mû[1]. N'est-il pas vrai que quand nous voyons un mouvement se produire quelque part, nous affirmons qu'il a pour cause quelque autre mouvement? Cependant notre âme se meut sans être mue. Est-ce là une propriété de peu d'importance? Est-elle contestable? Est-elle possédée sous le ciel par une autre nature? Et si la loi constante des corps est de ne se mouvoir qu'après avoir été mus, ne faut-il pas dire qu'un être qui échappe à cette loi n'est pas un corps?

Ce n'est pas seulement à cette loi que l'âme échappe, c'est à toutes les lois du monde physique. Elle a des lois qui lui sont propres, qui s'appliquent à elle seule, et ne peuvent rien sur le reste du monde. Enfin, dernière

1. « Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression; mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme; car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées, mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique. » J. J. Rousseau, *Discours sur l'origne de l'inégalité parmi les hommes*, édition Lahure, t. I, p. 90.

différence, qui n'est pas la moins fondamentale, elle peut échapper à ses propres lois. De quelque côté qu'on se tourne, on ne voit que des différences, des incompatibilités, nulle analogie; dans le matérialisme une affirmation invraisemblable et purement gratuite, ou fondée sur des axiomes évidemment apocryphes. C'est donc une nécessité de se réfugier dans le dogme de l'immatérialité de l'âme.

Il faut vraiment que les matérialistes se fassent une bien grande idée de cette qualité de la nature corporelle qu'on appelle les trois dimensions, ou l'étendue, pour l'introduire ainsi partout, et pour en faire un appendice nécessaire d'une substance dans les attributs de laquelle l'esprit le plus sagace ne peut rien apercevoir qui ait un rapport même éloigné avec la longueur, la largeur et l'épaisseur. L'étendue a-t-elle une vertu particulière pour mériter cet engouement? A-t-elle plus de réalité que les autres formes de l'être? En a-t-elle plus que la pensée? Tant s'en faut; la pensée est quelque chose par elle-même; l'étendue n'est que le résultat d'une comparaison; elle n'est pas un être. Faut-il que l'espace et le temps, ces conséquences de notre néant, usurpent une telle place dans notre esprit, que nous les prenions pour des réalités, et pour les réalités les plus réelles? Depuis des siècles, l'étendue, qui n'est pas même un être, sert d'idole aux matérialistes. Cette chimère leur bouche la vue, et leur fait voir tout le monde à contre-sens.

A y regarder de près, ce n'est pas l'esprit qui nous fait obstacle, c'est le corps. Nous comprenons mieux les mouvements et le mécanisme de la pensée. L'existence du corps, sa nature est pleine de mystères. Nous n'y prenons pas garde, parce que nous sommes continuel-

lement en proie aux corps qui nous environnent. Ils nous charment, ils nous effrayent, ils nous menacent, ils nous remplissent de plaisir ou de douleur; ils entrent en nous par les yeux, par les oreilles; ils nous poursuivent jusque dans nos songes. Nous finissons par croire qu'ils sont autre chose qu'une énigme. Nous nous persuadons que l'étendue, qui n'est qu'un rapport, a de la réalité; que la couleur est dans les corps colorés, tandis que la coloration n'est elle-même qu'un rapport; nous nous laissons aller à dire que le feu est chaud, parce qu'il nous brûle : comme s'il y avait quelque analogie entre la sensation que nous exprimons par le mot de chaleur et les qualités du corps que nous appelons le feu. Reid remarque avec justesse que nous ne serions pas plus fous, si nous supposions dans la pointe d'aiguille qui nous a piqués, quelque qualité correspondante à la douleur occasionnée par cette piqûre. La métaphysique a cela de bon qu'elle nous délivre de l'obsession du corps, et qu'elle le remet à sa place. D'abord elle lui prend ce riche écrin de couleurs qui nous éblouit; elle lui ôte ensuite le froid, le chaud, le rugueux, le poli. Elle réduit la pesanteur, la figure, l'étendue à n'exister que par comparaison, à n'être rien par elles-mêmes. L'espace et le temps deviennent tout simplement un ordre de coordination et de succession. Il ne reste plus de toute cette immensité, de tout ce bruit, qu'un amas de causes inconnues dont nous connaissons les effets. Où sont-ils eux-mêmes, ces effets? En nos sentiments, en nous. Ce sont nos propres modifications, nos sensations, nos sentiments, nos idées : voilà ce que nous connaissons; hors de là, il n'y a que ténèbres, problèmes insolubles. Il n'est permis à personne de prétendre que ces causes incon-

nues d'effets connus soient mieux comprises et mieux expliquées que les faits de la nature humaine. C'est le contraire qui est le vrai. Il faut partir du moi avec Descartes, l'étudier longtemps en lui-même, se donner le spectacle de toutes ses impressions, et quand on l'a ainsi examiné et approfondi dans cet isolement, arriver au monde extérieur qui se presse sur la frontière, et s'efforce d'envahir la pensée : Monde, que me veux-tu? Quel est ton être? Ne serais-tu pas une fantasmagorie sans réalité? un pont jeté entre moi et le non-moi? Kant peut avoir tort de tant hésiter à le franchir : mais, en vérité, des deux rives que ce pont sépare, celle où je suis est la plus réelle. L'autre peut être un mirage si elle veut; mais la vérité est ici.

Les matérialistes tirent une sorte d'argument de la nécessité où est notre esprit de se servir du corps pour penser. Ils supposent que l'esprit humain resterait indéfiniment dans l'inaction, si une modification reçue par le corps, et transmise au cerveau par les nerfs, ne donnait en quelque sorte le branle à nos facultés. Une fois ce mouvement physique imprimé à l'organe pensant, il fonctionne d'après les lois qui lui sont particulières, modifié de nouveau à chaque instant par les impressions venues du dehors. Si les organes secondaires, que nous appelons organes des sens, s'oblitèrent ou s'émoussent, si les nerfs perdent de leur vivacité, si le cerveau lui-même, siége de la pensée, est vicié par une maladie, aussitôt la faculté de penser s'étiole en nous; tantôt elle perd de sa force, tantôt elle est privée de quelques-unes de ses applications. Ce double phénomène se produit presque constamment dans la vieillesse. On dit proverbialement : « Il a conservé tout son juge-

ment jusqu'au dernier jour. » Cela prouve que l'esprit vieillit et s'éteint avec le corps. Enfin, le langage est aussi un argument à l'usage des matérialistes. La pensée et les autres modifications de l'âme sont nécessairement exprimées par des mots, c'est-à-dire par des caractères tracés, par des gestes ou par des sons, dans tous les cas par des corps. Ces mots, qui ne servent pas uniquement à exprimer la pensée, mais à la conserver dans la mémoire et à la développer par la réflexion et le raisonnement, sont d'abord des images et des onomatopées, et ne représentent que des objets matériels. On étend peu à peu leur destination, jusqu'à signifier par leur secours des êtres imaginaires ; mais cette opération, qu'on appelle métaphore, n'introduit dans l'esprit la notion des choses incorporelles que grâce à une convention mutuelle et à l'aide d'une abstraction. C'est qu'en effet, ce qui est incorporel n'existe que dans notre pensée, comme les chimères que nous formons par notre faculté d'analyse et de recomposition ; mais tout est corps, et il n'y a rien qui ne soit étendu et divisible.

Ce raisonnement n'est que spécieux. Ce que l'on dit de la commune destinée, en cette vie, de l'âme et du corps, est très-aisément explicable par cette considération que l'âme ayant été faite pour vivre momentanément dans un corps et dans le monde des corps, a dû nécessairement être mise en communication avec eux. Elle a donc à sa disposition des organes corporels, qui servent aux autres corps de messagers pour porter jusqu'à elle les impressions qu'ils doivent produire, et qui lui servent à elle-même d'instruments pour agir sur les corps, les mouvoir et les modifier. Il est bien simple que l'action de nos facultés intellectuelles soit dans une certaine

dépendance de ces organes. Tout ouvrier dépend des instruments qu'il emploie ; et l'on ne tirerait pas grand parti des meilleurs yeux du monde, s'ils étaient condamnés à ne voir que par l'intermédiaire d'une mauvaise lorgnette. Ce ne sont pas les yeux qui voient, mais c'est par les yeux que nous voyons. Il est fort naturel qu'étant dans un corps, nous ne puissions voir les corps que par l'intermédiaire d'un organe corporel ; mais aussi il est très-vraisemblable que si nous n'avions pas de corps, nous verrions les objets corporels plus clairement que nous ne les voyons avec les yeux. Tous ces instruments, tous ces organes sont des secours pour notre faiblesse ; ils la démontrent en même temps qu'ils la soulagent. Il est tout à fait plaisant de voir les hommes s'imaginer que les yeux sont nécessaires à la vue, parce que, dans leur état actuel d'emprisonnement, ils ne peuvent voir que par cette lucarne. Nous dirons la même chose du langage. Mon âme est en quelque sorte cachée derrière un corps, elle s'en sert pour faire des signaux ; et l'âme à laquelle elle s'adresse est également emprisonnée : ce qui lui est extérieur n'arrive à elle que par ses yeux ou ses oreilles ; par conséquent le signe corporel est nécessaire et pour parler et pour entendre la parole. Si nous supposons que les deux corps soient détruits et que les deux âmes subsistent, hypothèse à tout le moins très-intelligible, les deux âmes pourront entrer en communication sans employer l'intermédiaire du signe matériel. On nous dit que le langage est nécessaire, non-seulement à la transmission, mais à l'élaboration de la pensée. Cela est vrai ; et cela prouve que notre esprit est très-faible et très-imparfait, et qu'il a besoin, pour ne pas perdre de vue ses idées à mesure qu'elles lui arrivent, de les réu-

nir par un mot facile à retenir, et qui les lui rappelle quand il en a besoin; mais la moindre réflexion sur cet usage interne de la parole ne démontre-t-elle pas qu'il tient à la faiblesse et non à l'essence de la pensée? Supposez un esprit parfait : il n'aura pas besoin de langage. Moins il sera imparfait, moins il aura besoin du secours des mots. C'est toujours la même histoire ; nous prenons pour des titres de gloire les remèdes par lesquels nous combattons nos maladies. Un homme n'est pas redoutable avec ses ongles; il le devient quand il tient un sabre : il ne le sera jamais autant qu'un lion sans armes.

Il n'est pas plus exact de tirer un argument du caractère métaphorique de la plupart des langues, ou, si l'on veut, de toutes les langues. Cela ne regarde absolument que le signe, et n'a point de rapport avec la pensée. L'idée d'un objet immatériel s'introduit à la suite de ma métaphore dans l'esprit auquel je parle; mais mon propre esprit avait nécessairement cette même idée avant de chercher cette métaphore. Il suffit de cette remarque pour faire justice d'une objection qu'on ne se lasse pas de répéter. Nous pourrions aller plus loin s'il était nécessaire, et dire que certaines idées ont une telle nature que le langage peut les rappeler à un esprit qui les possédait déjà, et ne saurait les introduire dans un esprit d'où elles seraient absentes. Telle est, par exemple, l'idée de l'infini. Notre langue française se sert d'un mot matérialiste, s'il est permis de parler ainsi; elle donne une forme négative à celui de tous les mots qui exprime la plus positive de toutes les idées. C'est tout le contraire dans la langue grecque. Mais au fond, qu'importe le signe? Rien de fini ne peut donner l'idée de l'infini. Ni la pa-

role, ni les sens, ni la conscience, ni aucune opération d'abstraction et de généralisation ayant pour base les données des sens et de la conscience, ne peut former l'idée de l'infini ou de l'existence parfaite.

On pourrait fortifier cette réponse par un grand nombre d'observations qui démontrent l'existence indépendante de l'esprit et la servitude que lui impose le voisinage du corps. Pour le langage, par exemple, il est sûr que nous nous en servons utilement pour penser; mais il n'est pas d'esprit un peu prompt qui n'ait senti mille fois la pensée devancer la parole. On rend souvent la pensée plus précise en l'exprimant, mais presque toujours moins vive et moins saisissante. Il n'est pas douteux qu'il y ait des esprits d'élite dont la valeur demeurera toujours inconnue, parce que la faculté de l'expression leur manque. On voit de ces âmes pleines d'idées, que le vulgaire dédaigne, et qui passent pour inférieures et dénuées de sens, quoique les esprits pénétrants saisissent quelquefois dans leur langage des traits d'une force incomparable. On se demande, en pensant à elles, si on n'est pas en présence d'un Génie enchanté sous une forme qui l'empêche de se manifester dans sa puissance et sa splendeur. Le sentiment surtout, moins susceptible d'analyse, perd plus à l'expression qu'il n'y gagne. De tous les langages que nous employons, le langage proprement dit, c'est-à-dire le langage articulé, est le moins propre à l'expression du sentiment. La musique vaut mieux, plus synthétique, plus spontanée, nullement abstraite. Il est si évident que le langage n'est point une force, mais un heureux et puissant palliatif de notre faiblesse, que l'homme de génie n'a besoin que d'un mot, là où le vulgaire demande des flots de paroles. Osons en ap-

peler ici à l'extase, non comme moyen de découvrir la vérité, ni surtout de contrôler les données de la raison; car l'extase, ainsi entendue, n'est plus qu'une erreur et une occasion d'erreur; mais l'extase est un fait réel et normal, d'une importance considérable dans la vie, et qui, sans être, comme le veulent certains mystiques, la souveraine de la science, en est la récompense et le couronnement. L'extase fuit les paroles. La pensée embrasse plus de choses, voit plus loin, jouit mieux d'elle-même dans l'extase, et sans le secours des mots. Elle peut les employer, mais comme musique. On conçoit que le dernier effort de la pensée soit de résumer toutes les lois dans une seule loi, et par conséquent de rendre le développement, c'est-à-dire la parole inutile. En Dieu, la plénitude de la pensée fait que la pensée est unique et s'exprime par un seul verbe. On ne parlera pas dans le ciel, parce qu'on y entendra tout.

Mais nous n'avons pas à soutenir ici une thèse en forme contre le matérialisme; il nous suffit d'avoir rappelé en quelques lignes la faiblesse de ses arguments. Il est heureusement vrai de dire que, parmi les personnes qui savent réfléchir, il perd tous les jours du terrain, et que l'immense majorité des écoles philosophiques est franchement spiritualiste. Nous le répétons : dès qu'on est bien véritablement convaincu de l'immatérialité de l'âme, on a fait un grand pas pour la démonstration de l'immortalité. En effet, ce qui est désormais difficile à expliquer, ce n'est pas que l'âme puisse se passer du corps, c'est qu'elle ait pu vivre sous cette masse, derrière cette grossière enveloppe. La séparation devient non-seulement possible, mais tout à fait

vraisemblable; et l'on ne comprendrait pas pourquoi l'hôte de la prison devrait mourir, parce que la prison est abattue. C'est donc sous ces heureux auspices qu'il faut se placer, au moment où on aborde la démonstration de l'immortalité de l'âme. Il ne s'agit pas d'un dogme difficile à croire. Au contraire, toutes les probabilités sont pour lui à l'avance. Après avoir si longtemps souffert des exigences du corps, de ses besoins, de ses plaisirs, de ses douleurs; après avoir porté le poids de ses infirmités, l'âme affranchie voit et sent directement; elle n'est plus enchaînée dans un horizon étroit; elle n'a plus à souffrir que de ses propres fautes et de ses propres vices, et le compagnon qui la détournait du beau et du vrai, pour l'occuper de lui, et par lui la rattacher à la terre, a définitivement disparu.

On se sert quelquefois, pour établir l'immortalité de l'âme, d'un argument dont il ne faudrait pas s'exagérer la valeur. C'est celui qui se tire de l'indivisibilité et que l'on peut résumer ainsi : il est incontestable que l'âme est indivisible puisqu'elle est immatérielle, et cette indivisibilité, que l'étude de la conscience établit directement, est même une des preuves dont on se sert pour combattre les matérialistes. Or, puisqu'il s'agit de savoir si l'âme indivisible est sujette à la mort, il faut d'abord se demander ce que c'est que la mort. La mort est-elle l'anéantissement d'un être indivisible, ou la dispersion des parties dont un être divisible se compose? Il est certain que la mort n'est qu'une dissolution. L'expérience la plus vulgaire le prouve; la science le confirme. Maintenant, pourquoi veut-on que l'âme périsse? Parce que tout périt. Mais

si tout périt par dissolution, et que l'âme soit indivisible et par conséquent indissoluble, elle ne peut périr. Elle est donc immortelle, par la nécessité même de sa nature.

Cet argument a une grande force, car il est vrai que la mort est une dissolution, et rien de plus; et il est également vrai que c'est une sorte de folie, dans les incrédules, que de dire : « Tous les êtres composés se dissolvent, sans que jamais aucune de leurs parties soit anéantie; donc l'âme qui est simple, indivisible, insoluble, sera anéantie. » On a raison de soutenir contre eux que l'anéantissement de l'âme est une supposition absolument gratuite et tout à fait invraisemblable. Seulement il ne faudrait pas aller jusqu'à dire que cet anéantissement est impossible. Certes, il n'est pas impossible à Dieu de rendre au néant ce qu'il lui a pris[1]. Que les panthéistes, qui ne croient pas à la création, ne croient pas à la possibilité de l'anéantissement, à la bonne heure. L'argument que nous discutons sera invincible pour tout panthéiste qui croit à l'immatérialité de l'âme; pour nous, il ne comporte qu'une très-grande probabilité, et ne constitue pas, à lui seul, une certitude.

Il a d'ailleurs un autre vice : c'est d'établir l'immortalité de la substance, sans garantir l'immortalité de la personne. Ma substance peut durer avec des modifications telles que cette durée même ne devienne indifférente. Ainsi je puis perdre la faculté de me souvenir : cela seul suffirait pour rendre l'immortalité inutile. Deux êtres qui vivent l'un après l'autre, ou un même

1. « Comme Dieu a pu former le décret de créer le monde dans le temps, il a pu et il peut toujours cesser de vouloir que le monde soit. » Malebranche, *Septième entretien sur la métaphysique*, § 9.

être qui n'a pas conscience de son identité pendant toute sa durée, cela revient au même pour moi. Cette vérité est bien simple, et nous verrons pourtant qu'elle est souvent méconnue.

Ainsi, l'indissolubilité de mon être me met sur-le-champ hors de pair, sans toutefois me garantir l'immortalité. Tant que je mettais mon âme sur le même rang que le corps, je devais croire qu'elle se dissoudrait, puisque tout composé est condamné à se dissoudre. Mais à présent, mieux instruit sur la nature des substances spirituelles, j'avoue qu'il ne faudrait rien moins qu'un coup de la toute-puissance pour m'anéantir; car aucune loi ne m'atteint. Il semble que ce soit une exception aux lois générales du monde que l'anéantissement d'une substance simple; et il n'est certainement pas moins difficile de la détruire que de la créer. Cela pourtant ne m'empêchera pas de périr avec mon corps, si Dieu le veut et qu'il ait une raison de le vouloir.

Mais pourquoi le voudrait-il? Il m'a créé : son but en me créant était-il de me faire traverser cette vie pour arriver à la mort? Je vois autour de moi bien des êtres dont l'existence est moins longue que ma vie terrestre, et qui disparaissent sans laisser de traces; mais ils ne sont que des accessoires, des êtres secondaires, créés pour l'ensemble, non pour eux-mêmes. Comme ils ne se connaissent pas, ils ne sauraient être un centre d'action. Ma condition est bien différente. Non-seulement ma nature corporelle est incomparablement supérieure; mais j'ai conscience de ce que je suis : je sens, pour ainsi dire, la vie; je l'aime, je la désire. Le néant me fait horreur. Même dans l'avenir incertain où elle se cache, la mort est le tourment de ma pensée. Faut-il

croire que Dieu m'a donné cette lumière, cet amour, cette terreur, pour s'en jouer? qu'il lui a plu de m'attacher si étroitement à une vie qu'il ne me donnait que pour un temps restreint? de me condamner à cette mort qui accable mon esprit? Au milieu de tous ces êtres endormis, pourquoi m'éveiller, si je suis une proie toute prête pour le néant? Est-ce un Dieu sage, qui ne me rend si grand que pour me rendre si malheureux? Je puis vivre demain, puisque je vis aujourd'hui. Je ne fais pas obstacle à Dieu. Il m'a donné l'être gratuitement; mais ce bienfait reçu me confère un droit, puisque Dieu est juste.

Quand cet argument se produit devant un incrédule, il ne manque pas de dire que nous croyons à la vie future, par cet unique motif que nous la désirons. Mais ce désir n'est pas en nous notre œuvre propre; il est commun à tous les hommes; il fait partie de notre être, c'est Dieu qui nous l'a donné. Nous avons donc le droit de demander si Dieu nous a faits à la fois pour aimer la vie, et pour la perdre. Nous ramassons toutes ces probabilités sans nous faire aucune illusion sur leur valeur, et sans les dédaigner. Nous formons sans doute beaucoup de désirs qui ne seront jamais assouvis; mais il y a loin d'un vœu tout personnel à un penchant inné de la nature humaine.

Dieu ne fait rien en vain. Non-seulement il ne crée aucun être qui ne concoure à l'harmonie de l'univers, et qui ne soit parfaitement approprié à sa propre fin; mais il ne donne à chacune de ses créatures que le degré de force et les aptitudes dont elle a besoin. Manquer de force, perdre une force, ce sont deux signes d'impuissance. Nous-mêmes, dans notre humble sphère,

nous ne savons qui nous méprisons le plus, de celui qui veut atteindre un but trop élevé, ou de celui qui fait de grands efforts pour atteindre un but qu'il avait sous la main. Si la France veut faire la guerre à la Russie, elle assemblera trois cent mille hommes, et ce sera bien; que dirait-on d'un gouvernement qui mettrait trois cent mille hommes sur pied pour aller prendre une bicoque? Non-seulement c'est un défaut d'intelligence que de dépenser de la force en pure perte, mais c'est le plus sûr moyen de mal faire. L'habile ouvrier se reconnaît à l'exacte proportion de la force employée et de la force vaincue. Si nous appliquons ces principes à l'auteur de l'univers, nous devons reconnaître que sa volonté a dû régler d'avance les facultés de chaque être sur la destinée qu'il lui assignait; et c'est ce que confirme avec éclat le spectacle de l'univers, partout où nous portons nos regards. Il est impossible de n'en pas tirer cette conclusion, que l'étude des facultés humaines doit nous éclairer sur l'avenir de l'homme. Un être destiné à vivre éternellement dans le ciel, ou un être destiné à végéter quarante ans sur la terre, ne peuvent pas avoir été taillés sur le même patron, si Dieu est grand.

Partons de là; et, puisque nous avons besoin de savoir si l'homme est immortel, demandons-le à l'homme lui-même.

Interrogeons d'abord son cœur. Ne regardons pas la vie, comme on le fait très-souvent, dans son tissu extérieur; pénétrons au fond : c'est le cœur qui est le fond de la vie. Non-seulement il nous arrive de ne rien comprendre à la vie des autres; mais beaucoup d'hommes, faute d'observation et de pénétration, ne comprennent rien à leur propre vie, et savent à peine

la cause de leur bonheur ou de leur tristesse, le motif de leurs actes. Ils ressemblent à ces historiens qui accumulent événements sur événements, qui racontent les batailles et les révolutions, sans jamais dire un mot de l'état des âmes. A peine commençons-nous à nous sentir nous-mêmes, que nous commençons à aimer, et quelquefois à haïr. Cet amour peut se concentrer sur nous ou se porter au dehors ; presque toujours il s'attache à quelque autre âme : un père, une femme, un enfant, un ami. Dans certaines natures, l'amour prend pour objet principal la gloire, ou la vanité, ou la fortune. Quelquefois aussi, ce que nous aimons, c'est la patrie, ou l'art, ou l'humanité. Si cet amour dépasse la mesure commune, il prend dans la langue vulgaire le nom de passion ; mais les âmes les moins passionnées sont agitées et gouvernées par l'amour. Qui nous donne cet amour ? L'objet que nous aimons ? Non vraiment, il n'en est que le prétexte. Ce qui est aimable pour moi l'est peut-être pour moi seul. Un objet aimable ne crée pas un cœur aimant ; mais là où palpite un cœur fait pour aimer, l'amour naîtra, dût-il se prendre à un indigne objet. L'amant tire de son cœur les trésors dont il pare l'objet aimé. Rien ne montre mieux que nous sommes quelque chose par nous-mêmes, et que nous ne dépendons pas entièrement de nos sens et du monde. Beethoveen, devenu sourd, écrivait de la musique sublime. Quel monde enchanté, que celui qui étalait ses splendeurs dans l'imagination de Milton aveugle ! Si je voulais faire le poëme de l'amour, je ne prendrais pas deux amants parfaits : je prendrais un de ces cœurs qui se sont donnés pour ainsi dire en dépit de tout, mais donnés sans arrière-pensée, sans réserve, qui ne respirent et ne vivent que pour l'objet aimé, qui l'admirent

avec enthousiasme, qui ne se comptent pour rien pourvu qu'il soit heureux, à qui le sacrifice est un bonheur, incapables de désenchantement, fidèles en dépit de tout, après la mort, bien plus, après la trahison, après le dédain ; et qui versent tous ces trésors d'affection sur un corps disgracié, sur un esprit malade, sur un cœur ingrat. Voilà l'amour dans sa force ; le voilà dans sa sublime grandeur : trace visible de la main de Dieu dans sa créature. Que ferons-nous de cette force, si l'homme périt ? La réduirons-nous à la créature ? La resserrerons-nous dans les bornes de la vie, elle qui ne rêve que l'éternité ? Lorsque, déchirant tous les voiles et remontant jusqu'au Créateur à travers ses œuvres, l'amour s'attache directement à Dieu, sera-t-il frustré dans ses espérances ? Cet amour à la fois si saint et si puissant viendra-t-il se briser un jour contre la froide mort ? Quoi ! Dieu ne se montrera pas ? Dieu ne se donnera pas ? Ainsi ce qui semblait le plus réel dans la vie n'est qu'un leurre et un supplice ? Les âmes insensibles ne sont pas des âmes déshéritées ? La vraie sagesse est de garder un cœur impuissant, et de passer à travers la vie sans passion et sans enchantement, comme si on n'était déjà qu'un cadavre ?

Mais laissons l'amour, et regardons l'intelligence. A côté de la faculté qui connaît le monde, qui le mesure, qui se l'approprie, n'y a-t-il rien dans mon esprit ? Pourquoi sommes-nous entraînés par une force invincible à chercher Dieu, et à le sonder ? Pourquoi la science a-t-elle pour objet ce qui est général ? Pourquoi s'élève-t-elle dans les respects, même involontaires, de l'esprit humain, à mesure qu'elle perd de son utilité pratique ? Pourquoi l'horizon de notre corps ressemble-t-il pour nous à une prison ? D'où viennent tant d'heu

reux efforts pour triompher de l'espace? Pourquoi cette passion de l'histoire, et cette constante préoccupation de l'avenir? Nous nous disons mortels; et nous ne voulons chercher que des lois, penser que des universaux. Notre intelligence ne se nourrit que de l'éternité, et il faudra que l'éternité lui échappe? Dieu aura fait l'homme tout exprès pour lutter contre le temps et pour en être écrasé? Non, si le champ de la science est si étendu que toute une vie, passée sans relâche dans l'étude, n'arrive qu'à l'entrevoir: si, à mesure que nous découvrons quelque chose, une force nouvelle se développe en nous pour nous pousser en avant avec plus d'énergie; si malgré tant de siècles dépensés, tant d'hommes de génie, tant de découvertes, le peu que nous savons ne nous sert surtout qu'à comprendre l'immensité de ce que nous ignorons, pouvons-nous ne pas croire que, ces murs de chair et de sang abattus, l'âme verra, comprendra, possédera ce qu'elle ne fait ici que rêver?

Les matérialistes auront beau dire, leur doctrine nous étouffe. Ce sont des prisonniers qui veulent nous faire croire que le cachot où ils gémissent avec nous ne s'ouvrira jamais. Nous, spiritualistes, nous sommes la doctrine de l'espérance, de la liberté, de la foi! Pour nous, l'amour est le vrai; la pensée de l'éternel est le vrai. Chaque sentiment qui se dirige vers Dieu, chaque pensée qui nous révèle une loi plus haute, nous élève en effet vers Dieu, non par métaphore, non en passant, mais en réalité. Nous employons cette vie à nous rendre dignes de l'autre. Ainsi, nous avons la consolation et la force. Ni la mort ni la douleur n'ont d'aiguillon.

Mais ni la spiritualité de l'âme, qui nous affranchit de la dissolution commune à tous les corps, ni l'horreur

que la nature nous inspire pour le néant, ni les facultés capitales dont nous ne trouvons pas l'emploi en ce monde, ne suffiraient pour démontrer l'immortalité de l'âme, et nous serions réduits à des probabilités voisines de la certitude, si le mal n'existait pas.

Dieu existe; il est bon et tout-puissant; il a créé le monde; il le gouverne. Toutes ces vérités se prouvent directement avec une force irréfragable. Le scepticisme n'a qu'une objection qui mérite d'être pesée : c'est le mal. La réalité du mal crie contre la puissance, ou contre la bonté, ou contre la justice de Dieu. Nous avons vu ce qu'on peut répondre. Il est facile d'expliquer le mal physique, et même, dans l'homme, la portion de mal qui est attachée à notre condition d'êtres créés, et conséquemment imparfaits. Il serait absurde et impie de nous plaindre que le Dieu qui nous a faits à son image ne nous ait pas faits ses égaux. Mais ce qui est moins compréhensible, c'est qu'en nous donnant à tous, avec la même nature et le même nom, la même destinée, il ne nous ait pas donné les mêmes moyens d'y parvenir; c'est qu'il ait fait celui-ci riche et puissant, celui-là pauvre; c'est qu'il ait donné à l'un le génie, à l'autre un degré d'intelligence à peine supérieur à l'instinct de la bête; c'est qu'il mesure à chacun, avec tant d'inégalité, sa part de biens et de maux, versant à l'un tous les plaisirs, ôtant à l'autre, par une sentence arbitraire, santé, honneur, femme, enfants, tout ce qui soutient, tout ce qui console. Les stoïciens répondent que ces hasards de la vie ne sont rien. Être riche, être pauvre; être jeune et beau ou impotent; régner ou servir, ne nous importent pas plus qu'il n'importe à un comédien de faire le rôle d'Orgon ou celui de Tar-

tufe [1]. Nous ne sommes pas chargés de choisir notre rôle, mais de le jouer de notre mieux. Si Épictète est plus parfait dans le rôle d'esclave que Marc Aurèle dans celui d'empereur, Épictète est plus heureux que Marc Aurèle. C'est vivre en mendiant que de faire dépendre son bonheur des autres; et vivre en homme, que de dompter la douleur en la méprisant, et d'ôter ainsi son aiguillon au monde du dehors [2]. En nous donnant la liberté, Dieu nous a tout donné, car il dépend de nous d'être vertueux, et tout le reste ne mérite pas qu'on y prenne garde. Voilà, au hasard, quelques formules de l'insurrection stoïcienne contre le mal. Ces grands sentiments sont pleins de vérité et de force; mais c'est une parure qui ne va pas à toutes les tailles. Pour n'avoir pas besoin d'une autre réponse, il faudrait être Épictète ou Caton. Peut-on admettre que l'humanité s'en contente jamais, et que, fortement résolue à changer plutôt ses désirs que la fortune, elle arrive à la sublime folie des stoïciens, qui niaient la douleur à force de la mépriser? Osons dire, sans manquer de respect à une secte qui fut les délices du genre humain, qu'il y a des douleurs dont il n'est pas bon de triompher. Nous admirons sans réserve la jambe cassée d'Épictète; mais, devant la sentence de Brutus, nous hésitons entre l'horreur et l'admiration, et nous sommes bien près de dire avec Bossuet que cette philosophie croit être forte parce

1. « Souviens-toi de jouer avec soin le rôle que le souverain maître t'a imposé : fais-le court s'il est court ; long, s'il est long. S'il t'a donné le personnage d'un mendiant, tâche de t'en bien acquitter ; sois boiteux, prince ou plébéien, s'il l'a voulu. Ton affaire est de bien jouer ton rôle et la sienne de le choisir. » Épictète, *Manuel*, ch. XXIII.

2. « Non quid, sed quemadmodum feras, interest. » Sénèque, *de la Providence*, chap. II.

qu'elle est dure[1]. On peut, on doit savoir mépriser la faim et la soif, le froid, toutes les douleurs physiques; mais entendre son enfant demander du pain, le voir languir et mourir dans les tortures de la faim; errer avec lui sans abri, sans asile; le laisser, en mourant, à la garde de Dieu; baiser cette chère tête, et sentir que la mort va vous laisser un cadavre entre les bras; ou peut-être, douleur encore plus atroce, lutter en vain contre les envahissements du vice, et assister impuissant à la ruine d'une âme pour laquelle on donnerait mille fois sa vie : ce sont là des supplices que toutes les sentences du stoïcisme ne sauraient atténuer ni guérir, et dont l'existence seule entraîne infailliblement une de ces deux conséquences : ou il n'y a pas de Dieu, ou il y a une autre vie.

Cette inégalité dans la répartition des biens et des maux devient un argument bien autrement pressant, quand on voit tous les biens de ce monde être la proie du crime, et tous les maux accabler le juste. Sans doute, il n'est pas vrai de dire que la loi morale serait impuissante sans les peines et les récompenses qui lui servent de sanction; il y a un caractère dans la vertu qui la rend toute-puissante sur les âmes droites; et on aime à se persuader qu'on l'embrasserait encore avec la perspective d'un malheur éternel, plutôt que d'acheter le bonheur au prix d'une flétrissure. Mais si la vertu sans le bonheur suffit à quelques âmes d'élite, suffit-elle, dans ces conditions, à l'humanité? Suffit-elle à la justice de Dieu?

Ne remontons même pas jusqu'à Dieu, et regardons

1. Bossuet, *Sermon sur la Providence*.

la justice en elle-même plutôt que dans sa source. Nous portons en nous une force qui, en même temps qu'elle nous dirige vers le bien, nous contraint, par une heureuse nécessité, à reconnaître l'existence de la vie future; c'est la conscience. On peut disputer sur l'origine et la nature de cette force; les rationalistes pensent qu'elle existe en nous par la seule volonté du Créateur, et s'y développe spontanément, chaque fois que nous prenons une détermination morale, ou que nous assistons au développement de la liberté morale dans un de nos semblables. Mais, pour ne pas introduire ici la question des idées innées et la théorie de la raison, et nous en tenir à ce qui n'est pas même controversé, tout le monde convient que nous concevons l'idée de la justice; et, soit qu'elle nous vienne de l'éducation ou de la nature, cette idée dans un esprit formé a une telle puissance qu'on ne peut ni la rejeter en théorie, ni en méconnaître l'ascendant dans la pratique. S'agit-il de nos propres actes? Elle engendre, suivant le cas, le remords ou une sorte d'orgueil doux et légitime. Ne sommes-nous que spectateurs? L'approbation ou la désapprobation ne se produit pas avec moins de sûreté. Qu'un fils frappe son père en ma présence, se peut-il que je regarde cette action comme indifférente? Si je la juge criminelle, est-ce après réflexion ou spontanément? Mon esprit a-t-il besoin, pour porter ce jugement, de considérer les suites possibles pour la société de la décadence du respect filial? Puis-je concevoir une loi écrite, dont le but serait de déclarer illusoire le respect du fils pour son père? Et toutes les écoles, sans distinction d'origine, ne conviennent-elles pas qu'il y a une éternelle justice, indépendante de la justice humaine, et dont la justice humaine dépend? Essayons

même de supposer que cette loi de la justice, admise par tous les hommes, résulte uniquement de leur condition, et que, si l'humanité était différente, la justice cesserait d'être la justice : nous ne le pouvons. Je suis certain, de la même certitude, que la justice oblige le fils à respecter son père, et qu'un effet ne peut exister sans une cause. Il faut que je croie cela, ou que je renonce à me servir de ma raison. Si je circonscris la portée de cet axiome; si je dis : «La justice est vraie pour l'homme et ne le serait pas pour un être d'une nature différente, » il faut du même coup que je retranche, à tous les autres axiomes dont je me sers pour penser, ce que je retranche à celui-là, et que je ne regarde plus ma raison que comme une autorité relative. Il faut que je dise, par exemple : « Il est vrai, pour l'homme, que le tout est plus grand que sa partie; mais cela pourrait ne pas être vrai pour un être d'une nature différente. » Ce serait en réalité embrasser le scepticisme; car entre la vérité relative et le doute il n'y a pas l'épaisseur d'un cheveu.

Ainsi la justice existe et elle a une force absolue. Elle n'est pas seulement pour l'homme, ou pour le monde; elle est, sans aucune condition. C'est ce que pense tout homme qui n'est pas aveuglé par une théorie. Il suit de là que la justice doit être remplie; car il ne se peut qu'elle soit, et qu'elle soit violée; de même qu'il est impossible, si cet axiome : Il n'y a pas d'effet sans cause, est vrai, qu'il y ait des effets sans cause. Donc, si le monde me présente une injustice évidente, et si la mort y met le sceau, de telle sorte qu'il n'y ait plus à espérer en ce monde une réparation, il faut qu'il y ait un autre monde. Cette conclusion a précisement la même force que ma croyance au principe de la justice.

Ou il faut dire qu'il n'y a pas de justice, ou il faut dire que la vertu est toujours récompensée; si elle n'est pas récompensée sur cette terre, elle l'est infailliblement et incontestablement dans l'autre vie [1].

Dès que cette pensée a pris possession de notre âme, elle nous donne plus de force que toutes les maximes stoïciennes pour supporter la vie, car elle nous en montre à la fois le néant et les promesses [2]. C'est une fausse morale, qui attache les félicités du monde à la vertu. Il n'en est rien : ni la vertu, ni peut-être le génie, n'enchaînent le succès. La vertu est si loin d'être profitable, qu'on ne se la représente guère que souffrante et opprimée. Le vice a toutes les chances. C'est la vertu de Caton, et non César, qui triomphe de Caton. Les hommes admirent la réussite, rien de plus; et les plus pauvres moyens, quand les circonstances leur donnent raison, deviennent des traces de génie pour nos esprits imbéciles. Rien ne nous accable comme le nombre et le fait accompli, cette double incarnation de la force. Notre

1. « Aussi vrai que j'existe, je veux obéir à ma conscience dans tout ce qu'elle me prescrira. Que cette détermination soit désormais inébranlable dans mon esprit; que d'elle dépende toute détermination, et qu'elle-même ne dépende d'aucune autre; qu'elle soit le principe, le mobile de toutes mes actions. Je sais, il est vrai, en ma qualité d'être doué de raison, que je ne puis agir qu'à la condition de me proposer un but, d'atteindre un résultat; je sais aussi, car cela m'a été démontré, que cette obéissance à ma conscience demeure stérile sur la terre. Mais qu'à cela ne tienne. Plutôt que de renoncer à la pratiquer, j'aime mieux supposer qu'au delà de cette terre se trouve un lieu où cette obéissance portera nécessairement ses fruits.... Le brouillard se dissipe : un monde nouveau se manifeste à moi, en même temps que je me découvre un nouvel organe pour le saisir. » Fichte, *Destination de l'homme*, p. 303 et suiv.

2. « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux. » *Év. selon S. Matth.*, chap. v, vers. 10.

raison a beau protester; nous finissons presque tous par courber la tête. C'est à peine si on se souvient de Caton dans le triomphe de César. Lorsque ce grand ambitieux, qui était encore honnête, se préparait à marcher contre le sénat de Rome, et par conséquent contre la République et la liberté, il se tenait sur les bords du Rubicon, partagé peut-être entre l'ambition et le devoir. Il n'y avait que la largeur du fleuve entre le crime et lui; et il n'y avait aussi que cette largeur entre lui et la gloire. Une fois qu'il l'a traversée, le monde et l'histoire lui appartiennent [1]. Des flatteurs lui décernent le titre de Père de la patrie, que la multitude ne tarde pas à consacrer par ses acclamations. Il a des millions pour son luxe et ses faciles bienfaits. Cet argent qui n'est pas à lui et qu'il répand sans s'appauvrir, fait porter aux nues sa libéralité. Il fait régner une police exacte pour avoir un empire soumis. Il encourage les poëtes, qui donnent la renommée. Il fait d'utiles lois, parce qu'au pouvoir absolu rien n'est difficile. Si une révolte s'élève, il l'écrase sans quitter son palais; et la postérité, comme les contemporains, ajoute cela à sa gloire. Ainsi s'écoule sa vie, dans la puissance et la paix. Un trait de clémence, célébré par Cicéron en termes emphatiques, fait oublier les proscriptions.

L'histoire est pleine d'exemples qu'on ne saurait comment expliquer, si toute injustice consommée et irréparable n'était la preuve d'une vie future. Encore ne connaissons-nous que les grands drames; car il faut, pour qu'une cause devienne historique, qu'elle intéresse la multitude ou les hommes puissants. Une injus-

1. « Le crime heureux fut juste, et cessa d'être crime. »
Boileau, *satire* X, éd. Lahure, p. 114.

tice obscure se consomme sans laisser de traces. Une hache tombe, un valet de bourreau efface les gouttes de sang, et la foule bruyante et affairée passe sur la place encore tiède sans songer ni à l'échafaud ni à la victime, sans demander si celui qui vient de mourir s'appelle Malesherbes ou Carrier. C'est alors qu'une fausse philosophie ramasse toutes ces iniquités et toutes ces douleurs pour en écraser la Providence. Mais nous qui avons la foi, et qui ne pouvons cesser de croire en Dieu, nous nous sentons forcés et contraints, en présence d'une injustice irréparable, de croire à l'immortalité de l'âme.



CHAPITRE II.

DE LA DESTINÉE DE L'AME APRÈS LA MORT.

« Qu'il prenne donc confiance pour son âme, celui qui pendant sa vie a rejeté les plaisirs et les biens du corps comme lui étant étrangers et portant au mal, et celui qui a aimé les plaisirs de la science; qui a orné son âme, non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité; celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt au voyage, quand la destinée l'appellera. » Platon, le *Phédon*, traduction de M. Cousin, t. I, p. 314.

Quand on a démontré l'immortalité de l'âme, il reste une tâche à remplir : c'est de rechercher quelle est la destinée qui nous attend au delà du tombeau. Ne pouvons-nous rien savoir de cet avenir si prochain ; et l'espérance qui doit nous consoler et nous soutenir ici-bas, a-t-elle pour objet une abstraction ?

Les preuves mêmes dont on se sert pour établir la nécessité d'une autre vie, nous donnent le droit d'affirmer qu'après l'épreuve de cette vie terrestre, les méchants seront punis et les bons récompensés. Une punition, une récompense, ces mots ne suffisent pas à la curiosité humaine; ils suffisent à peine pour agir sur notre sensibilité, et pour intervenir efficacement dans nos délibérations. C'est un des griefs du vulgaire contre la philosophie. On compte pour rien d'avoir démontré l'immortalité de l'âme, si l'on ne peut décrire de point

en point ces terres inconnues vers lesquelles le temps nous entraîne.

C'est pour répondre à ce besoin de précision que, dès l'origine de la philosophie, et l'on pourrait presque dire avant l'origine de la philosophie, a été inventé le dogme de la métempsycose. Ce dogme est destiné à résoudre deux problèmes à la fois : celui de l'inégalité en ce monde, et celui des peines et des récompenses futures.

Lorsque les ressorts de la vie sont usés et que notre corps tombe en défaillance, l'âme qui s'en échappe passe dans un autre corps, et recommence une nouvelle carrière. Tel est le dogme de la métempsycose sous sa forme la plus simple. Si dans une première épreuve cette âme a bien usé de sa liberté, elle obtient en partage, pour une seconde vie, un corps mieux organisé, une destinée plus heureuse ; si au contraire elle a abusé des dons de la Providence, sa condition s'en ressent dans l'épreuve suivante, et elle descend quelques échelons de la hiérarchie. Ainsi nous faisons notre sort tout entier, et ce qui paraît tenir au hasard de la naissance est déjà en réalité une récompense ou un châtiment.

Cette doctrine a joué un grand rôle dans l'histoire. Il suffit de dire qu'on la retrouve en Grèce dans l'école de Pythagore, en Egypte, dans l'Inde, dans la Chine, et qu'elle a été renouvelée de nos jours, à diverses reprises, par des philosophes que l'on pourrait en même temps, pour l'éclat de leur style et la richesse de leur imagination, appeler des poëtes.

Avant ces derniers venus, la métempsycose ne pouvait guère passer que pour une légende, puisque, plaçant ici-bas le théâtre de nos métamorphoses, elle nous faisait revivre dans des corps différents, au milieu de nos parents et de nos amis. C'est en ces termes que Platon a

parlé de cette doctrine, mais avec le sourire sur les lèvres, comme un sage qui se joue et non comme un philosophe qui enseigne. Il nous conduit dans une vaste plaine où les âmes des morts sont appelées à choisir une condition nouvelle. Le choix reste libre ; mais chacun apporte dans cette grande affaire ses goûts, ses passions ou son inexpérience. Platon nous montre Atalante changée en athlète, Épée, fils de Panopée, en femme industrieuse, Agamemnon en aigle, Ajax en lion, Thersite exilé dans le corps d'un singe. Une fois le partage fait, les juges des âmes les conduisent vers le Léthé, où elles perdent le souvenir de leur condition antérieure[1]. C'est la règle commune de toutes les théories analogues ; mais si par là l'hypothèse est rendue possible, elle devient en même temps inutile. Quand l'âme, en changeant de corps, a perdu tout souvenir, le châtiment n'est plus un châtiment, c'est une cruauté ; et la récompense aussi n'est plus qu'une générosité sans motif. L'erreur de la métempsycose ainsi entendue est la même que celle des législateurs qui punissaient le crime du père dans les enfants et les petits-enfants. Cette doctrine, qui transforme en châtiment la misère et le vice, devait fleurir en Égypte, où elle consacrait la distinction des castes ; mais elle a disparu, avec l'esclavage antique, devant les progrès de la fraternité universelle.

Pour que le dogme de la transmigration des âmes ne soit pas en contradiction manifeste avec le principe du mérite et du démérite, il faut supposer, comme on l'a fait dans plusieurs écoles[2], qu'au lieu de passer après cette vie dans le corps d'un autre animal terrestre, nos

1. Platon, *la République*, liv. X ; trad. de M. Cousin, t X, p. 292.

2. « Integer ille, nihilque in terris relinquens, fugit, et totus excessit ; paulumque supra nos commoratus dum expurgatur et inhæren-

âmes, sans perdre le sentiment de leur identité, vont animer dans une autre planète un corps d'une autre espèce. A cette condition, la seconde vie peut être la récompense ou la punition de la première, et rien n'empêche de supposer que, cette seconde épreuve étant suivie de plusieurs autres, l'âme tombe de chute en chute, ou s'élève de degré en degré, jusqu'à ce que l'épreuve soit complète, et la série des transformations arrêtée. Rien de plus poétique que cette conception qui nous fait voyager d'étoile en étoile. L'imagination peut se donner carrière, et supposer, dans chaque planète, des corps doués des propriétés les plus merveilleuses et servis par les organes les plus parfaits, et des sociétés dont les institutions laissent bien loin derrière elles nos sociétés humaines. C'est véritablement dans cette hypothèse que l'homme peut se croire le roi de la création. Au lieu d'être relégué pour toujours sur ce globe terrestre qui n'est qu'un atome, le ciel étoilé est à lui. Lorsque le soir le soleil descend à l'horizon, et qu'au milieu du silence de la nature on regarde à travers une douce et tranquille clarté ces clous d'or qui étincellent sur le bleu du firmament, on peut se demander où est le monde qu'on habitera d'abord après avoir dépouillé l'enveloppe mortelle qui nous couvre, et quel est celui où respirent, affranchis ou puissants, ceux que nous avons pleurés, dont nous gardons les cendres enfermées dans des tombeaux, et qui, du ciel où ils sont montés, prennent en pitié nos ignorances et nos misères.

« Sub pedibusque vident nubes et sidera. »

Malheureusement, il ne suffit pas qu'une hypothèse

« tia vitia situmque omnis mortalis ævi excutit, deinde ad excelsa sub-« latus, inter felices currit animas.» Sénèque, *Consolation à Marcia.*

soit brillante et séduise l'imagination; si on ne l'appuie pas sur des preuves solides, elle reste à l'état de rêve, et ne peut entrer dans la science. Il ne faut pas dire que nos âmes ont déjà vécu avant d'habiter le corps dont elles se servent aujourd'hui; que cette existence antérieure est nécessaire pour expliquer l'inégalité de nos aptitudes et de nos fortunes, et que, si notre vie actuelle a été précédée d'une ou de plusieurs autres, il est naturel de ne la considérer que comme un anneau intermédiaire dans une série de transformations. Ce serait nous ramener à la métempsycose antique, c'est-à-dire à la métempsycose sans souvenir, sans identité, sans justice. Il est très-vrai que la somme des biens et des maux n'est pas également répartie entre les hommes, et qu'il est très-difficile de concilier cette inégalité avec la justice de Dieu; mais ce qui serait bien plus difficile encore, ou plutôt ce qui serait absolument impossible, ce serait d'admettre que Dieu nous punisse en cette vie de fautes dont nous aurions perdu le souvenir. Il n'y a aucune solidarité entre ma vie actuelle et ces vies antérieures dont je ne retrouve en moi aucune trace. Dans cette ignorance invincible où je suis de mon ancienne condition et de mes anciennes fautes, je ne puis me soumettre à un châtiment et l'accepter comme légitime. C'est un tyran qui punit ainsi, et non un père. C'est parce que la punition ne peut être séparée du souvenir de la faute commise, que je suis assuré de ressusciter avec la pleine et entière conscience de mon identité. Si l'on abandonne ce principe, dont l'évidence n'est plus contestée dans l'application de la justice humaine, il faut avouer que la vie à venir sera, comme les vies antérieures, séparée de celle-ci par des abîmes infranchissables, et que l'immortalité promise n'est que

l'immortalité de la substance, non de la personne. Aussitôt les deux plus grands dogmes de la philosophie morale périssent : car d'un côté le principe du mérite et du démérite est faussé ; de l'autre, l'immortalité, sans la conscience et le souvenir, devient inutile et indifférente. Enfin, s'il faut encore ajouter cela, la doctrine qui transforme les biens et les maux de la vie actuelle en récompenses et en châtiments, détruit les sources de la charité, en ne nous faisant plus voir dans les malheureux que des coupables. Le principe des vies antérieures est donc faux et suranné. Il a pu séduire les esprits il y a deux mille ans; mais les pythagoriciens modernes doivent y renoncer, par respect pour l'idée de la justice.

On tire une autre preuve en faveur de la métempsycose, de la brièveté de cette vie humaine. Une épreuve si courte ne saurait, dit-on, être décisive; elle ne peut suffire à la justice de Dieu. Mais qu'appelle-t-on la brièveté de l'épreuve? A quoi la compare-t-on? Si c'est à l'éternité, une pareille comparaison n'a pas de sens. On peut rendre la vie mortelle cent fois plus longue sans changer son rapport avec la vie éternelle[1]. Ainsi l'épreuve est complète en une courte vie. Il est vrai, nous le reconnaissons, que les conditions de l'épreuve ne sont pas égales pour tous les hommes; mais que peut-on conclure de ce fait pour la vie à venir, sinon que le jugement de Dieu tiendra un compte exact et scrupuleux de toutes les circonstances? Nous savons que chacun sera puni et récompensé selon ses œuvres, et que la récompense ou la peine sera équitablement proportionnée à la difficulté et aux conditions de l'épreuve. Voilà ce que

1. « Undecumque ex æquo ad cœlum erigitur acies, paribus inter« vallis omnia divina ab omnibus humanis distant. » Sénèque, *Consolation à Helvia*, chap. IX.

nous pouvons affirmer, parce que cela ressort de la notion de la justice : le reste n'est qu'une conjecture sans preuve et sans ressemblance.

Mais, nous dit-on, pourquoi le coupable ne pourrait-il, en subissant sa peine, satisfaire par son repentir à la justice divine, et mériter un pardon plus prompt et plus complet? et qui nous empêche, si le temps de la peine devient ainsi une seconde épreuve, de supposer, même dans le juste, le pouvoir de mériter encore, et d'arriver par un plus grand mérite à une récompense supérieure? Notre réponse sera bien simple. On demande s'il est impossible que, pendant la durée du châtiment, le coupable mérite un pardon? Non, cela ne paraît pas impossible. Est-ce à dire que cela soit? Nul ne peut, sur un tel sujet, faire autre chose que des conjectures. Hors de la proportionnalité des peines, tout devient conjectural. Qu'est-ce donc que cette théorie de la métempsycose, sinon une conjecture fondée sur des conjectures? Ajoutons qu'il n'est pas exact de dire que, si le pécheur peut obtenir un adoucissement à sa peine, il s'ensuit que le juste doit obtenir un accroissement de bonheur. On tenterait en vain d'établir un parallélisme entre le châtiment et la récompense, et la justice peut être tempérée par la miséricorde, sans qu'il en résulte pour les justes aucun droit à une félicité plus parfaite.

On nous dit à la vérité qu'en vertu des principes sur lesquels repose la croyance à l'immortalité de l'âme, l'homme doit ressusciter tout entier, et se retrouver dans un autre monde avec la même intelligence, le même cœur, la même liberté. S'il est libre après cette vie, nous dit-on, il doit exercer la liberté dans les conditions où la liberté s'exerce, c'est-à-dire avec chance de mérite et de démérite; il est donc encore dans l'épreuve; il a

donc à espérer ou à craindre. Ce raisonnement est fondé sur ce point, que l'action est nécessairement partout et dans tous les êtres ce qu'elle est en nous ici-bas. Qui le prouve? Qui prouve même que l'action, l'action limitée, variée, diverse, soit nécessaire à la liberté? De ce que l'homme ne peut être libre qu'à la condition de pouvoir faillir, s'ensuit-il que la liberté, dans son essence absolue, implique la possibilité de la faute? Pour soutenir une pareille doctrine, il faudrait dire ou que Dieu peut faire le mal, ou que Dieu n'est pas libre. S'il est évident que la liberté ou l'infaillibilité appartiennent également à la nature de Dieu, il en résulte que la possibilité de faillir n'est pas comprise dans l'essence de la liberté. Qu'y a-t-il donc encore une fois de solide dans ces preuves accumulées, qui ne reposent que sur des données ou fausses ou conjecturales?

Enfin, on veut nous persuader que nous ne saurions être heureux dans le ciel, si nous n'y avons pas, comme ici-bas, une tâche à remplir, et l'on en conclut que la vie qui nous attend doit être, comme la vie actuelle, une transition. Aimer Dieu, dit-on, connaître Dieu, ce sont deux éléments du bonheur, ce n'est pas tout le bonheur: il faut de plus tendre vers le divin idéal par la lutte, par l'action. Ainsi tous les termes sont renversés; jusqu'ici les hommes se plaignaient des fatigues de l'épreuve, et la philosophie répondait : « Il faut bien mériter le repos par le travail; » mais voici une doctrine qui aime la lutte pour elle-même, qui nous récompense d'une victoire par la promesse d'un nouvel effort à tenter, et qui fait de la vie éternelle un mouvement éternel. N'y a-t-il pas de la témérité à vouloir déterminer les conditions d'un bonheur que nous ne saurions goûter, ni peut-être imaginer dans notre condition présente?

Et sur cette conception si hasardée, est-il possible de fonder tout un système? L'action est sans doute de l'essence de la perfection; mais l'action est-elle le contraire du repos? Le Dieu d'Aristote est à la fois essentiellement immuable et essentiellement actif; toute métaphysique conclut à une cause immobile. Admettons, quoiqu'on ne le prouve pas, que l'action et le repos ne puissent se concilier qu'en Dieu ; de ce que l'action diverse, multiple, limitée, importe à notre bonheur dans la vie actuelle, il n'y a pas lieu de conclure qu'elle continue à nous être nécessaire dans la vie à venir. L'action importe à notre bonheur ici-bas, parce que la vie actuelle est une épreuve; et elle importera à notre bonheur dans la vie prochaine, si cette vie n'est elle-même qu'une épreuve : mais c'est précisément ce qui est en question.

Il s'en faut donc bien que la doctrine de la métempsycose soit autre chose qu'une poétique hypothèse. Cette hypothèse, destinée à éclaircir le mystère de la vie future et à donner, comme on le prétend, un corps à nos espérances, est certainement plus vague qu'une simple promesse d'une récompense, à laquelle se borne le plus souvent la philosophie. En effet cette ascension d'étoile en étoile, dont on compose notre avenir, doit-elle se prolonger à l'infini? Alors l'hypothèse n'est plus qu'une abstraction vide. C'est une série de transformations dont aucune ne nous est connue, un éternel voyage vers un but qui n'existe pas. Si on répond au contraire que l'âme, après plusieurs migrations successives, vient s'abîmer dans le sein de Dieu, pourquoi ne pas être panthéiste plus tôt? Pourquoi faire un si long trajet s'il faut à la fin tomber dans ce gouffre? Ne dirons-nous pas à ces poëtes du monde invisible ce que le courtisan de Pyrrhus disait à son maître : « Reposez-vous dès le premier jour ? »

Après avoir renoncé à la métempsycose, il faut en revenir à chercher ce que la philosophie nous permet d'affirmer avec certitude. Nous avons vu qu'il y aurait nécessairement récompense pour les bons et punition pour les méchants ; nous pouvons ajouter que l'âme ne perdra pas le souvenir de ce qu'elle a été : c'est une condition indispensable pour qu'elle puisse être récompensée ou punie. Ainsi nous devons tenir pour évidents ces deux points: persévérance de la personnalité, récompense ou punition suivant les mérites.

Il est quelquefois utile d'insister sur des assertions qui paraissent incontestables. Leibnitz en donne le conseil. C'est qu'une même vérité peut avoir plusieurs aspects suivant le côté par lequel on y arrive. Quand on tient un principe important, il faut bien l'examiner, pour être sûr de le reconnaître même en y revenant par un chemin de derrière. Est-il vraiment nécessaire que notre âme garde le souvenir de ce qu'elle a été, pour qu'elle puisse être récompensée ou punie ? Comprenons bien l'idée de punition et celle de récompense. La punition est une douleur infligée à l'auteur d'un acte coupable; la récompense est une satisfaction accordée à l'auteur d'un acte méritoire. Ici-bas, dans notre justice distributive, nous arrive-t-il de punir Jean pour la faute de Paul? Cela nous arrive quand nous nous trompons sur les faits; mais si nous connaissons le coupable, c'est lui, et lui seul, que nous voulons punir. Autrefois avant les progrès de la philosophie, on établissait une solidarité entre les membres d'une famille; et parce que, dans certains cas, la récompense accordée au père s'étendait à toute la postérité, on en concluait que la société pouvait étendre la punition comme elle étendait la récompense. C'était confondre deux idées

très-différentes; car un bienfait peut être gratuit, tandis qu'une punition, par son essence même, suppose la culpabilité de celui qui la souffre. Que la société, pour mieux récompenser le père, accorde gratuitement un bienfait à sa postérité, elle le peut; mais la punition est absolument, nécessairement, rigoureusement personnelle. Elle l'est à un tel point, que, si le coupable n'a pas la pleine possession de son intelligence au moment où il commet la faute, la société se trouve désarmée pour le punir; elle peut prendre des précautions contre lui, l'enfermer dans un but d'intérêt général; mais elle commence par l'acquitter : le mot même de coupable ne lui convient pas[1]. Bien plus, si, après avoir commis son crime en pleine connaissance de cause, en pleine possession de ses facultés, l'accusé est frappé de folie avant de comparaître devant ses juges, il semble que la loi, éclairée par la philosophie, ne puisse lui infliger aucune peine et doive se borner à le mettre dans l'impuissance de nuire. Il faut que l'accusé comprenne qu'il est puni; sans cette condition, la justice humaine n'est plus que de la barbarie et de la violence. Enfin, ajoutons encore que la mort de l'accusé met fin à toute procédure[2]. Dans les siècles d'ignorance, on faisait le procès même à un mort. Un reste fort adouci de cette coutume se retrouve encore chez un peuple voisin. Elle peut sembler raisonnable, pourvu qu'on la renferme dans certaines limites; car la punition a un double but: punir le criminel, effrayer le crime. Le criminel ne peut plus être puni, puisqu'il est mort; mais la sentence peut être pronon-

1. « Il n'y a ni crime ni délit lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l'action. » *Code pénal*, art. 64.
2. Article 2 du *Code d'instruction criminelle*.

cée pour l'exemple. Cependant la loi française, sous l'inspiration de la philosophie, a sagement décidé que la mort du coupable arrêtait tout. Il importe sans doute de qualifier les actes pervers : mais il importe encore plus de faire pénétrer dans tous les esprits le véritable sens, le véritable caractère de la peine. Or, nous ne saurions trop le redire, pour que la justice ne perde pas son nom, il faut que le coupable comprenne qu'il est puni.

Nous ferons quelques réflexions analogues sur les récompenses. Il y a une grande différence entre donner et récompenser. Je puis donner à qui je veux, quand je veux, autant que je veux. Celui à qui je donne n'a aucun droit à mes bienfaits. J'exerce, en donnant, ma libéralité; je fais un acte de pure bienveillance. Au contraire, je ne puis récompenser que le mérite, et celui que je récompense a un droit formel sur ce que je lui donne. Je m'honore sans doute en récompensant généreusement, mais parce qu'on s'honore en rendant justice. Ces principes sont élémentaires. Il arrive souvent qu'une institution destinée à payer le mérite devienne l'objet du trafic des courtisans, et que la faveur prenne la place de la justice; c'est que toute institution humaine engendre des abus : la distinction accordée à l'intrigue usurpe le nom de récompense; elle devrait changer de nom, si la vérité était connue, et s'appeler flétrissure. Si quelquefois les honneurs sont héréditaires, c'est qu'on n'a pas trouvé d'autre moyen de récompenser le père; et dans ce cas, la distinction accordée à la famille est une récompense pour le père; pour le fils elle n'est qu'un bienfait. En un mot, le principe du mérite et du démérite et la notion de punition et de récompense sont nécessairement insépa-

rables. Nul ne peut être puni et récompensé sans l'avoir mérité, et sans savoir qu'il l'a mérité. Cela est vrai, même des funérailles illustres que l'État décerne à un héros. Il lui donne la gloire, ne pouvant plus lui donner le bonheur.

Ce caractère n'est pas particulier aux peines et aux récompenses que distribue la justice humaine. Nous ne pouvons admettre que Dieu nous punisse dans une autre vie, si nous n'avons transgressé aucune loi ; ou qu'il nous traite après la mort comme il traitera un homme vertueux, si nous avons violé nos serments, outragé la majesté divine, et préféré notre intérêt à nos devoirs. C'est cette conviction qui ajoute au poids du remords, et qui mêle la peur du supplice à venir au sentiment de la dégradation. C'est sans doute trop ravaler la nature humaine que de la croire uniquement menée par la crainte du châtiment ou l'espoir de la récompense; mais, sans nier la valeur des autres mobiles, celui-ci est au nombre des plus puissants, et quiconque s'est trouvé plusieurs fois au chevet d'un mourant sait ce que la pensée de la vie future mêle de joie ou d'amertume aux douleurs de l'agonie. Qu'au moment où le criminel est bourrelé d'inquiétudes à la pensée de Dieu qui l'attend, on lui apprenne que la vie future n'est qu'une invention des philosophes et des prêtres, peut-être se trouvera-t-il soulagé par cet espoir du néant. Mais supposons qu'au lieu d'un athée, ce soit un partisan de la métempsycose, qui s'approche de lui, et lui dise : « Votre âme ne peut pas périr ; elle vivra, et elle vivra malheureuse ; mais vous, vous n'en saurez rien. Votre mémoire va s'arrêter, votre conscienee va s'éteindre. C'est une nouvelle vie qui va commencer dans votre substance, sans autre communauté avec vous que cette identité d'une sub-

stance inerte. » Quelle différence fera le mourant entre de telles paroles et la promesse du néant ? Sait-il ce que c'est que sa substance quand on en détache sa vie ? Il ne s'intéresse même pas à son corps qu'il connaît ; et il se prendrait d'amitié pour cette substance qui ne peut être vue, ni touchée, ni sentie, et qui, séparée des facultés qu'elle développe, n'est plus qu'une vaine et incompréhensible abstraction ! Eh ! que me fait une souffrance que j'ignore ? Puis-je souffrir sans le savoir ? Quel homme prendra jamais au sérieux une menace attachée à de telles subtilités métaphysiques ?

De même pour les récompenses. Voilà Brutus arrivé au dernier moment de sa vie. Il meurt vaincu, et, voyant le triomphe d'Octave, il s'écrie : « Vertu, tu n'es qu'un nom. » C'est une imprécation qui lui échappe, et que l'histoire a trop avidement recueillie : ce seul mot, s'il est réfléchi, flétrit une vie de dévouement et de sacrifice au devoir. Il était digne de l'âme de Brutus d'aimer la vertu pour elle-même, sans espoir de récompense. La vertu qui demande un salaire change de nom et s'appelle de l'habileté ; même quand le salaire est éloigné, la vertu n'est plus qu'une négociation à long terme. Si les maîtres et les martyrs du stoïcisme étaient sortis de la tombe pour assister aux derniers moments de Brutus, s'ils avaient paru sous sa tente, celui-ci en habit d'esclave, cet autre avec les instruments de la torture subie, ils auraient renié ce faux stoïcien, qui croyait avoir perdu la partie parce que la fortune se rangeait du côté du vice. Était-ce pour estimer ainsi la vertu, qu'il avait embrassé la philosophie stoïque ? Zénon lui avait-il promis la richesse et la domination ? C'était quand la vertu se montrait à lui avec un cortége de

ruines que Brutus devait l'adorer. Il devait la reconnaître à cette auguste marque. Sa mort avec une telle parole est indigne de sa vie.

On pouvait demander à Brutus d'aimer la vertu pour elle-même : on ne saurait attendre un tel effort des âmes vulgaires. Les récompenses de la vie à venir sont un ressort puissant, dont nous devons remercier la bonté de Dieu. Il faut aux hommes cette espérance pour les consoler de la vie et de la mort. Quelle est l'âme pénétrante et sympathique qui n'ait rencontré des martyrs autour de soi? Les martyrs les plus à plaindre ne sont pas ceux qui meurent tragiquement, et dont l'histoire arrache des pleurs. Il y a des infortunes moins visibles, des douleurs de chaque jour, des déceptions sans cesse renouvelées, des amitiés trahies, des tendresses refoulées, des injustices subies, supplices obscurs et sans nom qui durent soixante ans, et n'obtiennent pas même cette dernière des consolations humaines, la pitié! Quand une vie s'est ainsi traînée si longtemps de douleurs en douleurs jusqu'à la mort, que lui réserve Dieu pour récompense? Le néant? Lui qui a vu la lutte et la victoire intérieure, qui sait la fidélité au devoir, et qui a mesuré ce qu'elle a coûté; quand il a soixante ans refusé à cette âme blessée un bonheur, un répit, une lueur dans ces ténèbres, n'a-t-il rien à lui dire au moment où la force lui manque pour souffrir plus longtemps, et où le corps épuisé va retourner en poussière? Que la religion veille sur ce lit de mort; qu'elle murmure à l'oreille du mourant des paroles d'immortalité. Il a souffert de la faim et de la soif; il a aimé sans être seulement compris; il a créé de grandes œuvres, qu'on a rejetées avec dédain; le monde n'a voulu ni de son génie, ni de son cœur : répétez-lui

qu'un père l'attend au delà du tombeau, un père qui l'a éprouvé, qui maintenant le bénit, et qui va le recevoir fatigué de la route, brisé, torturé, à bout de forces, mais renaissant pour une vie nouvelle. Voilà des paroles qui le feront sourire au milieu de l'agonie. Voilà une idée juste, de bonnes promesses; voilà le véritable oreiller pour s'endormir du dernier sommeil. Mais disparaître en Dieu, c'est vraiment mourir. Perdre le souvenir de son identité, même en conservant sa substance, c'est vraiment mourir. On dirait que cette phrase sonore : s'absorber dans le sein de Dieu, est autre chose qu'une métaphore, et une métaphore qui, quand on la presse, ne rend qu'une contradiction et une absurdité. Est-ce qu'un être fini peut se fondre avec l'infini de telle sorte que ces deux êtres unis ensemble n'en fassent plus qu'un seul? Est-ce que cette union et cette identification de deux êtres est possible, même dans la sphère des êtres créés? Est-ce que le retour dans le sein de Dieu d'une de ses créatures ajoute quelque chose à l'être de Dieu? Et s'il n'y ajoute rien, quelle différence y a-t-il entre cette absorption et l'anéantissement? Si Dieu est la substance unique, il ne reste rien de moi après que ma conscience s'est éteinte; si les êtres créés ont aussi leur substance, quelle plus monstrueuse pensée que de fondre ces substances contingentes dans la substance absolue; et quelle plus triste équivoque que d'appeler cette mort immortalité, ou de proposer ce néant du cœur et de la pensée comme une récompense! Nous retrouvons ici le panthéisme à la fin de la philosophie, comme nous l'avons trouvé au commencement; et nous le retrouvons aussi dénué de preuves, aussi contradictoire, et, pour dire le mot vrai, aussi cruel. Oui, c'est une cruelle doctrine, qui nous

dispute également le présent et l'avenir, qui fait de ce monde un rêve au lieu d'une réalité, et, au moment où nous nous éveillons, nous détruit.

L'immortalité à laquelle nous croyons n'est donc pas cette immortalité dérisoire de la substance qui rend l'immortalité inutile, la peine et la récompense impossibles, et qui ne repose que sur des non-sens et des contradictions; c'est l'immortalité de tout ce qui constitue l'homme, de son cœur et de son esprit; en un mot, c'est l'immortalité de la personne. Au moment venu, le trépas jette son ombre sur nous, le monde s'enfuit, et nous nous retrouvons tout entiers de l'autre côté de la tombe.

Quel sera, dans ce monde nouveau, le châtiment des coupables? Et quelle sera l'occupation des justes? En quoi consistera leur félicité? C'est là ce qu'on demande, ce qu'on reproche à la philosophie de ne pas savoir. Il semble quelquefois que, si elle ne parvient à décrire l'état des âmes après la mort, on doive lui compter pour rien tout le reste. On oublie qu'il est dans les nécessités de notre condition de ne pouvoir décrire et comprendre que ce bas monde. C'est beaucoup que Dieu nous ait accordé le pouvoir d'affirmer et de prouver la réalité invisible. Quand nous ne saurions rien de Dieu, sinon qu'il existe, et de la vie future, sinon qu'elle est assurée, nous devrions nous estimer heureux, et placer ces deux connaissances au-dessus de toutes les autres. Mais nous pouvons aller au delà, quoique dans une très-humble mesure.

Écartons d'abord ce qui concerne la punition des coupables. Ils seront punis, cela seul nous importe, parce que cela seul importe à la justification de la Providence;

la nature de cette punition nous est indifférente[1]. Nous savons qu'elle sera proportionnée à la faute, parce que le juge est infaillible. On doit espérer que, mêlant la miséricorde à la justice, Dieu permettra aux coupables de mériter par le repentir un adoucissement. La peine a une double raison d'être : l'expiation de la faute, l'amélioration du coupable. On demande si la peine durera éternellement? c'est une question qui ne se serait pas introduite d'elle-même dans la philosophie. Cette éternité supprime un des deux caractères de la peine, la purification, l'amélioration; elle exagère l'autre au delà du possible; car il n'y a pas de faute temporelle qui appelle une punition éternelle. Aucun principe de la raison ne conduit à l'éternité des peines et ne permet de l'admettre[2]. Ce dogme de l'éternité des peines est exclusivement du domaine de la révélation; encore ne doit-il pas être séparé d'autres dogmes révélés qui l'adoucissent, tels que la rédemption et la grâce. Mais écartons ce qui est étranger à la philosophie; et même, dans l'ordre des spéculations accessibles à la raison humaine, écartons celles qui ne roulent que sur les châtiments, et revenons au bonheur des justes.

1. « Ne me demandez pas si les tourments des méchants seront éternels, et s'il est de la bonté de l'auteur de leur être de les condamner à souffrir toujours : je l'ignore, et n'ai point la vaine curiosité d'éclaircir des questions inutiles. Que m'importe ce que deviendront les méchants ? Je prends peu d'intérêt à leur sort. Toutefois, j'ai peine à croire qu'ils soient condamnés à des tourments sans fin. » J. J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, éd. Lahure, t. II, p. 75.

2. « A défaut de la certitude religieuse sur l'éternité des peines et des récompenses, la philosophie présente, au moins à titre de conjecture non réfutable, aux bons une espérance sans bornes, aux pervers un doute terrible. » Th. Henri Martin, *la Vie future*, partie IIe, ch. VII p. 294.

Puisque nous ressuscitons tout entiers, l'âme des justes conserve après la mort ses trois facultés essentielles, la sensibilité, l'intelligence et la volonté. Mais comme elle est affranchie de tout lien corporel et que le temps de ses épreuves est passé, elle n'a plus de lutte à soutenir, et toutes ses facultés s'appliquent directement à leur objet, sans être détournées par les douleurs et les défaillances de la vie mortelle.

Ainsi notre sensibilité, dans ce monde, est partagée entre les sentiments purs et élevés que donne la pensée de Dieu, et les sensations plus humbles qui naissent de notre commerce avec le corps, de la nécessité de le préserver et de l'entretenir. Même, chez la plupart des hommes, le corps fait un tel bruit qu'il occupe la sensibilité presque tout entière. Dès qu'il s'éveille, les images entrent à profusion par les yeux; les oreilles sont assaillies de mille bruits confus, mille parfums sollicitent l'odorat, tous les corps autour de nous nous pressent, nous menacent, nous apportant tour à tour du plaisir et de la douleur; au dedans la faim se fait sentir, et va croissant jusqu'à ce qu'elle nous oblige de consacrer une heure du jour à l'apaiser; à peine a-t-elle disparu que les aliments introduits dans notre estomac attirent notre attention. Le froid et le chaud surviennent aussi, et la nécessité d'un travail mécanique. Au milieu de tout cela, que nous reste-t-il pour sentir ce qui est éternel, pour éprouver les délices de l'amour de Dieu? Tout notre temps est pris par les besognes de notre destinée mortelle; et c'est ainsi que le corps nous domine, nous abaisse, et, de maîtres que nous sommes par l'excellence de notre nature, nous transforme en serviteurs. Il en est de même de notre intelligence. Son objet est le

vrai ; sa destinée est de le chercher; son bonheur, sa grandeur, de le connaître; mais, quand elle voudrait se diriger vers le vrai, vers l'universel, le corps l'oblige à se détourner pour gagner, par quelque indigne labeur, les aliments dont il a besoin. Il faut quitter la philosophie pour le commerce. On se met l'esprit à la torture pour concilier l'intérêt de Pierre avec celui de Paul; on étudie les plantes, non pour admirer la sagesse du Créateur, mais pour savoir si elles contiennent de la substance nutritive. Car il faut beaucoup de choses à ce corps : il lui faut de la nourriture et de la boisson, des couvertures, du feu, un abri, des remèdes. Si tout cela ne lui est pas fourni à propos, il s'emporte, il se livre à des excès dont l'âme est toute troublée. Même quand elle vient à bout de se recueillir pour vaquer à l'œuvre qui lui est propre, c'est-à-dire à la science, le corps s'impose comme auxiliaire. Elle ne peut guère penser que sur son rapport. Aussitôt qu'elle veut connaître Dieu dans ses œuvres, il faut qu'elle en croie le témoignage de ses yeux et de ses oreilles. Elle subit tous les inconvénients de l'extrême petitesse de ce corps, dont l'horizon est nécessairement borné, de la faiblesse, de l'inexactitude des organes que le moindre travail fatigue, que la moindre maladie détraque, et qui, même dans l'état normal, n'apportent que des renseignements que nous sommes hors d'état de contrôler. Enfin notre volonté s'épuise à quelque travail mécanique, et ne se détermine en général que sur des affaires mal étudiées. Il y a, en grand nombre, des créatures faites à l'image de Dieu, capables de ressentir tous les charmes de la poésie et de comprendre les plus hautes vérités de la science, qui pendant leur vie entière sont occupées depuis le matin jusqu'au soir à scier une longue poutre,

ou à piquer sans discontinuer un moellon avec un marteau de fer. A quoi leur sert, pour ce métier, leur intelligence ? Elle leur nuit. Un automate ferait mieux qu'eux, plus vite, plus uniformément la même besogne. Dans les actions où la morale est intéressée, le corps intervient toujours avec ses passions pour noûs tirer du côté du mal. C'est proprement lui qui s'appèlle l'intérêt. Tous nos vices viennent de cette source. C'est lui qui nous rend injustes, ingrats, personnels, luxurieux ; qui nous occupe à la bagatelle, et nous fatigue à accomplir des actions dont il ne reste rien, des actions de néant qui ne fortifient pas celui qui les fait, et ne concourent pas à la perfection du système dont nous faisons partie.

Otez le corps, tout change. Les sensations du plaisir et de la douleur physique disparaissent, et laissent notre âme libre pour l'amour de Celui qui est la Beauté par essence. Nous n'avons plus besoin désormais de trouver la beauté dans les images terrestres ; elle agit directement sur nous, pour nous remplir de sa douce et pure ivresse. Notre intelligence n'est plus sollicitée par les impressions sensibles qui l'empêchaient de se retrouver elle-même, et de retrouver Dieu, qui est son étoile ; elle est tout entière à la contemplation de l'absolu. Ici-bas notre esprit est sans cesse écarté de sa route ; pour qu'il puisse s'appliquer à l'objet propre de la connaissance, c'est-à-dire à la vérité éternelle, il faut que par un énergique effort il bannisse de sa pensée toutes les images et tous les bruits de ce monde, qu'il étudie les faits, non pour les connaître, mais pour apercevoir les lois qui les dirigent, qu'il entre, par la conception de ces lois, dans la sphère des réalités invisibles, qui sont les réalités les plus solides ; qu'une fois possesseur des lois, il les compare entre elles, reconnaisse leurs analogies

et les exprime dans une loi supérieure, dont elles ne sont plus à ses yeux que des transformations; qu'il monte ainsi, par les degrés de la dialectique, depuis ces phénomènes si multipliés et si variés jusqu'à la puissante unité qui embrasse le monde dans un seul système, et qu'enfin, s'élançant de la conception du monde à celle du Créateur, il entrevoie, sous les nuages éblouissants qui la cachent, l'éternelle et immuable essence qui a fondé tout être et toute vérité. Arrivé ainsi, à force de peine, au sommet de la connaissance, notre esprit saisit, dans un instant rapide, toutes les vérités qu'il a rêvées; il oublie ses infirmités et ses misères dans la pleine possession de celui qui est par excellence l'objet de la pensée; il semble que le temps et l'espace s'enfuient, et que l'éternel se manifeste dans sa splendeur. Puis tout se trouble, tout s'efface, notre cœur s'apaise, la science nous reprend avec sa rigueur inexorable; ce grand rêve ne nous laisse qu'un souvenir; et nous recommençons à chercher et à travailler dans l'espérance d'une nouvelle extase. Ce moment, qui passe comme l'éclair, est un avant-goût du bonheur céleste [1]. » Il n'y aura plus dans le ciel, ni mort, ni cris, ni douleurs.[2] » Notre cœur, qui a tant aimé, et des objets si divers, et si fragiles, et si indignes, n'aimera plus que Dieu; et notre esprit, qui s'est tant égaré, qui si souvent a fait fausse route, débarrassé de toutes ses inutilités et de toutes ses chimères, ne pensera plus que Dieu; et notre amour, et

1. « Dieu possède le bonheur parfait dont nous ne jouissons que par instants; il le possède continûment, ce qui nous est impossible. Jouir, pour lui, c'est agir; et voilà pourquoi veiller, sentir, penser, est pour nous le plus grand plaisir; et, par conséquent, espérer et se ressouvenir. » Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII.

2. *Apocalypse*, chap. XXI, vers. 4.

notre intelligence, ayant trouvé l'objet qui leur est propre, et le possédant pleinement, sans intermédiaire, nous rempliront de tout le bonheur que comporte un être infini. Le divorce qui existe si souvent entre notre volonté et notre raison cessera, parce que nous n'aurons plus qu'une seule idée et qu'un seul amour. Notre liberté sera d'autant plus parfaite que nous ne connaîtrons plus la lutte entre les passions ennemies. Tout notre être pacifié, réconcilié avec lui-même, tendra de toutes ses forces vers la Perfection absolue, qui est à la fois le vrai, le beau et le bien, c'est-à-dire le triple et unique idéal vers lequel aspirent dès ce monde notre cœur, notre esprit, notre volonté. Tel est l'avenir que la philosophie peut promettre à l'homme, en se fondant sur des inductions infaillibles. En présence d'un tel résultat, on ne comprend plus ceux qui reprochent à la philosophie la stérilité de ses promesses. On dirait qu'ils ne savent rien penser et rien imaginer, sans mettre dans leurs conceptions le corps et les besoins du corps. Nos doctrines idéalistes leur semblent vagues, uniquement parce qu'elles sont idéalistes ; et c'est pour cela que nous les croyons précises. Nous résumons toutes nos espérances dans cette parole de Bossuet :

« Quelle sera cette vie?

« De voir Dieu éternellement tel qu'il est, et de l'aimer sans pouvoir jamais le perdre [1]. »

Je me recueille encore en terminant ces réflexions sur la vie à venir, car je ne saurais y penser trop longtemps, ni m'entourer de trop de lumières. Je reviens

1. Catéchisme de Meaux, seconde partie de la Doctrine chrétienne, leçon XI.

sur ma pensée; je me demande comment Dieu peut récompenser notre âme, après l'avoir séparée de son corps; et plus j'y réfléchis, plus je vois que toute la morale m'éclaire sur l'avenir de l'homme; qu'il n'est pas une règle de conduite par laquelle je ne puisse juger du sort qui m'attend. Le ciel est sur cette terre : il éclaire de sa divine lumière le cœur de tout homme de bien. Pas un instant ne se passe où, de la misérable poussière dans laquelle je rampe, je ne puisse m'élever jusqu'à lui; où je ne puisse en prendre possession au nom de l'intelligence et de la liberté [1]. Toutes les passions que la morale condamne, toutes les pensées, toutes les actions qu'elle proscrit, ont pour objet la satisfaction de mes appétits : tout ce que la morale approuve, tout ce qu'elle ordonne me ramène à Dieu. Elle m'apprend à n'aimer que ce qui est vraiment beau, à ne chercher que ce qui est éternellement vrai, à n'user de ma liberté que pour exprimer par mes actes les lois de la justice. Si la morale est vraie, comme on n'en peut douter sans folie et sans blasphème, qu'est-ce que le bonheur, sinon l'accomplissement constant et facile de ses lois? Si la faculté d'aimer que j'ai en moi tend sans cesse dès cette vie vers Dieu qui renferme en soi tout ce qui est beau et aimable, si mon esprit est poussé, comme par une force invincible, vers ce même Dieu, qui est la source de l'être et le soleil des intelligibles, si toute action accomplie en dehors de la justice est une dégradation, une diminution de mon être, tandis que l'accomplissement du devoir m'élève et me fortifie, il faut de toute nécessité qu'une fois affranchi du corps, je ne vive plus que pour aimer Dieu, pour le connaître

1. Fichte, *Destination de l'homme*, p. 309.

sans voile, et pour m'unir sans réserve à sa volonté[1]; mon esprit ne demande rien au delà de cette certitude. Il se repose mieux dans cette pensée que dans l'espérance de ces perfectionnements successifs qui reculent indéfiniment la possession du seul bien auquel il aspire, ou dans la contemplation de tous ces plaisirs terrestres que les religions païennes accumulent dans leur paradis. Qui sait si ce prétendu besoin de rendre l'idée du ciel plus précise n'est pas le besoin de la rendre plus matérielle ? Pour qui connaît la nature et les besoins de l'intelligence et de l'amour, il n'y a rien de plus précis que cette grande et douce parole : « Voir Dieu face à face, et l'aimer de tout son cœur pendant toute l'éternité. »

1. « La vie éternelle commencée consiste à connaître par la foi, et la vie éternelle consommée consiste à voir face à face et à découvert. La connaissance dont parle ici Jésus-Christ est une connaissance tendre et affectueuse qui porte à aimer ... La connaissance véritable et parfaite est une source d'amour. » Bossuet, *Meditations sur l'Évangile*, II• artie, XXXVII• jour.



QUATRIÈME PARTIE

LE CULTE

QUATRIÈME PARTIE.

LE CULTE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PRIÈRE.

« Car quiconque demande, reçoit ; et quiconque cherche, trouve ; et on ouvre à celui qni frappe. »
S. Matth., chap. VII, vers. 8.

« Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice ; et le reste vous sera donné par surcroît. »
S. Luc, chap. XII, vers. 31.

Nous touchons ici à l'un des points les plus importants de la religion naturelle.

Il y a un Dieu tout bon et tout-puissant, qui a créé le monde et qui le gouverne. Ce Dieu nous a mis ici-bas pour nous y éprouver par la douleur et le sacrifice, et nous préparer à la vie immortelle et bienheureuse qu'il nous garde au delà du tombeau. Voilà, par ces grands dogmes, la religion naturelle fondée : nous connaissons notre origine, notre loi et notre fin. Ce Dieu, qui nous a créés par sa volonté toute-puissante, nous a traités en père, puisqu'il nous a faits immortels et qu'il nous a

donné, avec la liberté, l'amour et l'intelligence. Le temps d'épreuve que nous subissons est nécessairement mêlé d'amertume; et pourtant nous ne sommes pas abandonnés à nos propres forces. Toutes choses sont disposées en nous et autour de nous, pour que nous puissions accomplir notre œuvre, si nous en avons fermement la volonté. D'abord, nous connaissons nos liens avec Dieu, et nous savons de sa nature tout ce que nous avons besoin d'en savoir pour l'adorer et pour l'aimer. Les dons du cœur et de l'intelligence sont répartis inégalement entre nous; mais ce ne sont là que des différences dans les conditions de l'épreuve subie; car nous avons tous, au degré nécessaire, la connaissance de la loi et les moyens de la pratiquer, et cela seul a une importance véritable puisque la durée de notre vie terrestre, comparée à l'éternité qui nous attend, ne mérite pas d'être comptée. Enfin, quelque incertitude qui enveloppe les misérables événements de cette vie, il y a une chose que nous savons, c'est que le bonheur ne peut nous manquer dans une autre vie si nous sommes justes. Il ne tient donc qu'à nous de comprendre que nous devons bénir le nom de Dieu, même dans la souffrance.

Nous pourrions ne voir dans le culte qu'un juste hommage rendu par la créature à son Créateur. L'amour et l'admiration, comme tous les sentiments humains, ne sont pas toujours légitimes; mais ils le sont toutes les fois que leur objet est vraiment beau et vraiment aimable, et une âme bien réglée est celle qui mesure son amour sur les perfections de l'objet aimé. Aimer et admirer ainsi, c'est être dans la voie droite; c'est employer régulièrement et pour une juste fin les facultés de son esprit et de son cœur. De tels sentiments accroissent nos forces,

loin de les épuiser. La sécheresse, la langueur, le découragement, sont inconnus à ces âmes heureuses, que le vrai beau attire et retient. On peut dire qu'il y a en elles quelque chose de plus qu'humain, car la puissance ainsi dépensée est la seule ici-bas qui ne s'épuise jamais, et dont la source s'augmente en coulant. Mais pourquoi un être créé est-il aimable, sinon parce qu'il exprime moins imparfaitement que les autres êtres la perfection divine ? Tout ce qui est bon et aimable au-dessous de Dieu, ne l'est que d'une beauté indirecte et réfléchie. Lui seul est le vrai, le beau et le bien par essence. Savoir l'aimer par-dessus toutes choses est le plus grand de tous nos bonheurs. Tous nos amours doivent céder à cet amour, qui est la source et en même temps la consécration de tous les autres.

Une autre cause encore que la perfection de Dieu doit nous incliner à l'aimer. C'est qu'il est notre bienfaiteur, notre soutien et notre espérance. Nous aimons l'homme qui nous a tirés du péril, celui qui nous a éclairés sur le devoir, la mère qui nous a nourris de son lait, le père qui a veillé sur nous avec une vigilante inquiétude, et qui, pendant la moitié de sa vie, a travaillé sans relâche pour assurer notre bien-être. Il faut donc aimer Dieu, qui nous a donné la vie elle-même avec tout ce qui la fait aimer et tout ce qui la fait supporter. Il faut le bénir pour nous avoir créés, et pour nous avoir donné une intelligence capable de le connaître et de l'aimer. Il faut le bénir pour nous avoir faits libres, et pour nous avoir imposé le joug salutaire du devoir. Ce n'est pas seulement de l'ingratitude, c'est de la déraison, que d'être reconnaissant envers une créature, et de ne pas l'être envers Dieu, puisque tous les biens qu'on nous fait viennent de lui. C'est lui qui, par sa volonté ou par ses lois qui ne sont

que la formule humaine de sa volonté, soutient et protége la vie qu'il nous a donnée. Nous vivons, nous agissons, nous pensons sous sa main. Nous jouissons du bien par sa bonté, nous souffrons le mal par notre faute. Il a tout disposé dès l'origine pour que nous trouvions partout le remède à côté du mal. Il ne nous a pas faits pour cette terre, mais pour un monde invisible, dont nous ne pouvons encore comprendre les délices. Les créatures auxquelles nous attachons nos espérances ne peuvent nous donner que des joies courtes et mêlées de peines; et souvent, au lieu du bonheur que nous attendions, c'est la misère qu'elles nous apportent. Lui seul est notre solide et glorieuse espérance : le bonheur qu'il nous réserve est sans pair. Nous sommes sûrs de l'atteindre en suivant la justice; d'en être comblés, car il dépasse ce que nous pouvons rêver sur la terre; de ne plus le perdre, car Dieu ne nous retirera pas un don qu'il nous a permis de conquérir, et la même main nous a donné à la fois la liberté et l'immortalité. Ou il faut arracher du cœur de l'homme tous les sentiments qui l'ennoblissent et l'épurent, ou il faut les unir tous ensemble dans un sentiment d'amour et d'adoration pour le Créateur.

Mais à quoi bon démontrer qu'il faut aimer Dieu? Nous ne le démontrons pas, nous le rappelons, parce que l'amour est le commencement du culte; ou, pour parler plus justement, le culte n'est que l'amour de Dieu exprimé par des actes [1]. Or, s'il est juste et nécessaire d'exprimer un amour légitime, il en résulte que le culte est un hommage que nous ne saurions refuser au Créateur [2].

1. « Nec colitur nisi amando. » S. Aug., *Epitr.* cx^e *à Honor.*, chap. XXIII, n° 45.

2. « Dès que vous supposerez que Dieu seul doit avoir tout notre amour, et qu'ensuite cet amour ne se répand sur le *moi* que, comme

Certes, le meilleur moyen d'exprimer l'amour et la reconnaissance que Dieu nous inspire, est de pratiquer le devoir; mais on peut avoir plusieurs raisons de se bien conduire, et lors même qu'entre autres motifs on se propose d'honorer Dieu par sa conduite, il est nécessaire qu'on en avertisse les autres hommes par des signes extérieurs qui ne leur permettent pas de s'y méprendre. Regardons-nous dans le monde comme un enfant dans la maison de son père. Témoignons d'abord notre respect et notre reconnaissance par une conduite exemplaire, par une soumission sans réserve; mais ne nous croyons pas quittes de tous nos devoirs, si nous ne saisissons, si nous ne cherchons toutes les occasions d'exprimer nos sentiments par notre attitude et par nos paroles.

Beaucoup d'esprits ne veulent pas admettre la nécessité d'un culte formel. Dieu n'en a pas besoin, dit-on. Il est vrai. Mais la perfection de Dieu ne nous dispense pas de nos devoirs. Quand notre bienfaiteur est tellement au-dessus de nous que nous ne pouvons rien ni pour sa gloire ni pour son bonheur, nous n'en sommes pas moins tenus à exprimer notre reconnaissance. Dieu aime le monde, puisqu'il a voulu le faire; et il aime les hommes d'un amour de prédilection, puisqu'il les a créés intelligents et libres. Nous ne rechercherons pas avec Malebranche[1] si c'est lui qu'il aime en nous; car nous ne regardons ici que le résultat. Affirmer qu'il est indifférent à notre culte et à notre amour, n'est-ce pas une

sur les autres biens bornés, à proportion de ses bornes, la religion se trouvera toute développée dans notre cœur. » Fénelon, *Deuxième lettre sur la Religion,* chap. I, p. 3.

1. L'Écriture dit aussi « Dieu a fait toutes choses pour lui-même. » Prov., § VI, 4.

témérité, quand nous savons qu'il se réjouit de nos vertus et qu'il nous aime à proportion de nos mérites? Dieu n'avait pas besoin non plus de créer le monde. C'est mal raisonner et mal faire que de chercher dans la perfection de sa nature un prétexte pour nos vices. Nous ne pouvons parler qu'en tremblant de la nature de Dieu; mais nous devons parler avec certitude des obligations de l'homme.

Mais ce que nous voulons considérer ici principalement, ce n'est pas le droit que Dieu a d'être adoré, c'est le besoin que nous avons d'adorer Dieu.

Ce besoin est si réel, que c'est lui qui jette une sorte de discrédit public sur toute philosophie dont les principes détruisent la possibilité du culte et de la prière. On sent instinctivement qu'une philosophie sans Dieu, ou dont le Dieu ne nous entend pas, n'a pas de raison d'être. Elle nous refuse ce que nous lui demandions avant toute autre chose. Il y a bien peu d'esprits qui se dévouent à l'étude de la métaphysique par pur amour de la vérité quelle qu'elle puisse être. C'est presque toujours un besoin moral qui appelle les âmes à la philosophie. Elles veulent être rassurées, soutenues, consolées; elles veulent qu'on ouvre à leur espérance le monde invisible, quand elles ne trouvent dans celui-ci qu'oppression et malheur. Il ne faut pas se plaindre de ce caractère de la philosophie, et s'écrier qu'on ne fait pas de la science avec la passion. Ce qui est vrai de toutes les sciences ne saurait l'être également de la science de l'homme. Il n'y a pas ici d'abstraction possible, et il s'agit de mon être tout entier. Les besoins de mon cœur ne sont ni moins réels, ni moins légitimes que

ceux de mon intelligence. La passion ne doit pas être plus étrangère à la philosophie de l'humanité qu'à son histoire.

Chez certaines âmes, il y a comme un besoin dominant de se mettre en communication directe avec Dieu, et d'exprimer les sentiments d'amour et d'adoration qu'elles éprouvent pour lui. Elles apportent ce besoin en naissant, et l'éducation peut tout au plus le développer; elle est presque toujours impuissante pour le restreindre. Les âmes possédées de cette ardeur de mysticisme exhalent leurs sentiments par des voies fort diverses, suivant les dons qu'elles ont reçus: les unes se retranchent dans la méditation intérieure, et deviennent étrangères et presque indifférentes au monde; d'autres se prennent d'une sorte de fureur contre cette vie terrestre, et contre le corps qui les y attache. Leurs pénitences et leurs austérités effrayent le vulgaire qui ne sait pas comprendre (elles-mêmes le comprennent-elles?) que cette guerre acharnée contre le fini n'est qu'un hommage enthousiaste rendu au Créateur. Quelquefois l'âme est en même temps mystique et expansive, et c'est cette disposition particulière qui produit les poëtes et les apôtres. Ces grandes vocations à l'amour de Dieu sont rares, moins rares pourtant qu'on ne le pense. Mais il y a en foule des âmes religieuses, qui, sans être emportées par un amour véhément, sentent une sorte d'attrait vers la prière, et se trouveraient isolées en ce monde, déshéritées, malheureuses, si elles ne pouvaient prier Dieu fréquemment, et le mêler à leurs craintes et à leurs désirs. On a remarqué, il y a bien longtemps, et avec vérité, que les esprits les plus positifs n'échappent pas autant qu'ils l'espèrent (étrange

espérance !) au sentiment religieux. Ils vont leur train dans les affaires courantes, tant que les habitudes convenues les soutiennent et les occupent; mais si quelque événement extraordinaire les dérange de leur assiette et les pousse vers le nouveau et l'inconnu, si surtout le malheur les atteint, un nom qu'ils croyaient oublié se place de lui-même sur leurs lèvres. Si ce n'est pas une espérance, c'est au moins un regret, et cela même est une prière.

Un poëte a dit, dans un vers devenu célèbre;

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Il se trompe; il n'est jamais permis d'énoncer volontairement et de propager une erreur; mais Voltaire aurait eu raison de dire que, si Dieu n'existait pas, le cœur de l'homme serait une énigme, car notre cœur a besoin de Dieu, et ne peut se passer de croire et d'espérer en lui.

La raison a beau vouloir nous démontrer que, si nous savons user de ses préceptes, la vie nous deviendra moins dure; il restera toujours une portion de mal que nous ne pourrons expliquer sans recourir au monde invisible, et que nous pourrons encore moins supporter. Les maximes stoïques séduisent un nombre restreint; elles gouvernent un nombre imperceptible. De tous les paradoxes, le plus difficile à soutenir longtemps est celui qui nie la douleur.

L'homme est nu et désarmé: son intelligence lui procure un abri, de la nourriture; elle le défend contre l'agression des bêtes féroces et contre ses semblables. Mais, s'il était réduit à l'état sauvage, il ne serait pas lui-même; il ne serait pas l'homme; dans l'état civilisé, qui augmente ses besoins et qui exalte ses désirs, il s'en

faut bien qu'il se suffise. Une quantité effroyable d'êtres humains manquent de culture intellectuelle; beaucoup souffrent du froid et de la faim. Quelquefois ce supplice est doublé par le voisinage du luxe. Les poëtes et les philosophes disent à cela avec emphase que l'argent ne fait pas le bonheur. Théorie commode, pour qui la répète au milieu des jouissances de la vie ! Non, sans doute, l'argent ne fait pas le bonheur; mais, dans l'état civilisé, l'absence d'argent fait très-positivement le malheur. Si l'on veut dire qu'il y a des malheurs plus grands, ou qu'il faut braver ce malheur plutôt que de souiller son âme immortelle, cela est juste et vrai; et cela ne nous dispense pas de convenir qu'il est affreux de n'avoir pas les premières nécessités de la vie pour soi et pour les siens.

Il y a un axiome qu'on entend quelquefois répéter à ses oreilles, et qui est affreux pour ceux qui ont souffert, et pour ceux qui ont vu souffrir. On ne meurt pas de faim, dit-on. Erreur ou mensonge. On meurt de faim, aux champs dans un sillon, à la ville devant la montre d'un boulanger. Beaucoup, parmi ceux qui ne meurent pas de la faim, meurent pour n'avoir eu qu'une nourriture malsaine ou insuffisante, ou pour avoir gagné leur pain par un labeur insalubre, ou, malades, pour avoir manqué de remèdes et peut-être de repos.

Nous sommes tous d'accord pour bénir le travail, et pour dire qu'il est consolant et fortifiant; mais il y a travail et travail. Si vous êtes descendu une fois par curiosité dans les catacombes de Paris, où l'on marche dans des ténèbres absolues entre quatre murailles de pierre qui vous touchent de quatre côtés, où l'on fait une lieue sans trouver autre chose que cette espèce de sépulcre dans lequel on avance toujours sans changer

jamais de situation, où l'on ne peut respirer faute d'air, où l'âme est oppressée par le sentiment de cette croûte épaisse de roc et de terre sous laquelle on est enseveli, vous avez rencontré peut-être un ouvrier isolé, traînant à pas lents, à la lueur d'une chandelle, une brouette chargée de moellons. Il est là, depuis la première heure du jour et il n'en sortira qu'à la brune, pour y rentrer le lendemain. Gagne-t-il assez par ce travail pour exempter ses enfants de la faim et du froid?

De tous les sentiments qui nous attachent au monde, le plus fort est l'amour paternel. Il s'accroît chaque jour, quand on croirait qu'il ne peut plus croître. On supporte tout pour son enfant; on se condamne au travail, à la solitude, au froid, à la faim; on affronte la mort sous toutes ses formes; blessé, mourant, on s'arrache à l'agonie pour arranger un peu cette pauvre chère vie à laquelle va manquer son abri: on n'a plus rien dans le cœur que cet amour sans bornes. On comprend que le monde serait désert si cet œil s'éteignait, si la mort effaçait ce sourire. Et la nature brise ce lien. Elle jette au tombeau cette vie qui commence, et condamne le père à rester vivant.

Tout le monde n'éprouve pas de ces catastrophes; mais la liste en est bien longue! Chacune de nos heures apporte la chance d'un sinistre. Il y a un malheur plus grand que de fermer les yeux d'un fils; c'est de le voir criminel. Avant d'épuiser la liste de nos malheurs l'imagination se lasserait.

Toutes nos affections les plus douces ont leur aiguillon, l'amour, l'amitié. Quand on n'est pas trahi, on est méconnu. On voit ses bonnes intentions transformées en crimes. On est blessé à chaque instant dans ses goûts, dans ses délicatesses, dans ses scrupules. On

se dévoue pour son pays, et on ne rencontre que le cachot et l'exil. On n'y porte pas même la réputation de bon citoyen ; les calomnies du vainqueur vous poursuivent sans vergogne jusque dans les misères qu'il vous a faites. Vous n'êtes plus pour votre parti qu'un maladroit, un ambitieux déçu. Ou bien on s'est sacrifié pour une croyance; et un jour, on rencontre comme par hasard une objection jusque-là inaperçue. Aussitôt l'édifice s'écroule, emportant tout le fruit de vos sueurs, tant de dévouement, tant de sacrifices, et votre cœur ni votre vie ne savent plus où se prendre. Le génie même a été pour plusieurs un don funeste : non pas pour Colomb qui a acheté la gloire par le malheur ; mais pour tant d'autres, morts à la peine, méconnus, insultés, foulés aux pieds, et n'ayant pas toujours pour consolation la conscience de leur force.

Quelle ressource à tant de maux? La gloire? Il ne faut pas s'en flatter. Elle suit le succès. La gloire n'est qu'une courtisane. La gloire est pour les Alexandre et les César, bourreaux courronnés, que la police de tous les peuples aurait fait attacher à une potence, s'ils avaient exercé leurs talents sur les grands chemins. Quelques batailles de plus, et Cartouche serait de leur compagnie. Cette vaine fumée ne mérite pas qu'on s'en repaisse par avance. Le plaisir d'être inscrit après sa mort dans les recueils de faits mémorables et de servir de sujet de dissertation aux rhétoriciens, est une pauvre compensation pour les déboires et les injustices de la vie ! Il n'y a qu'une force vraie, c'est le sentiment de la vertu ; mais où est l'âme à laquelle il suffit? Une telle âme se rencontre de siècle en siècle pour les délices du genre humain ; mais ne mesurons pas les hommes à la taille des héros !

Que faire alors? A quoi nous rattacher, à qui recourir quand le monde nous manque? Où adresser nos soupirs, sur les bords d'un tombeau? A qui nous fier, quand notre amour est repoussé, quand notre vertu est calomniée, quand notre honneur est flétri? Vers qui crier contre le dédain impitoyable, contre les cœurs fermés qui rejettent le sacrifice? Quelque chose en nous nous excite à lever les yeux au ciel, et à appeler Dieu à notre aide. C'est pour cela que tant d'hommes étrangers à la science écoutent avidement ceux qui leur parlent de l'avenir. C'est pour pouvoir aimer et prier, que tant d'âmes déshéritées en ce monde rêvent le monde invisible, lors même que les lumières de la philosophie leur sont refusées. Si notre nature est faite pour souffrir, elle est faite aussi pour se plaindre à Dieu de sa souffrance, et pour trouver dans cette plainte un soulagement, un encouragement. Par la prière, la solitude est adoucie, ou plutôt elle est détruite: au moment où le monde nous abandonne et nous fuit, nous nous retrouvons en présence du seul ami qui ne trompe jamais, de Celui dont le nom est la Justice!

La prière n'est pas seulement une ressource dans la souffrance: elle est un préservatif contre la faute. Un homme se laisse aller au courant de la passion; au lieu de se rappeler les enseignements reçus dans sa jeunesse, il ne songe qu'au plaisir et à l'intérêt. La violence des sensations qu'il se procure produit un tel bruit dans son âme, qu'il n'entend plus et ne connaît plus qu'elles seules. Il tend toutes les forces de son intelligence vers la fin de ses appétits, et pendant qu'il les assouvit, il ne rêve qu'aux moyens de les faire renaître, pour les assouvir de nouveau. Dans cette subordination de tout

son être au plaisir et à la recherche du plaisir, il perd le sens de ce qui est beau et droit; sa volonté, sans cesse traînée du même côté, s'étiole et devient incapable de résistance. Son intelligence mal cultivée, servie par des organes détériorés, pleine des plus honteux sophismes, affaiblie, dévoyée, ne sait plus discerner et suivre le vrai; elle use tout ce qui lui reste de force au service d'appétits ignobles, et n'arrive pas peut-être à égaler l'instinct de la brute. Ainsi s'affaisse de jour en jour cette noble créature, faite pour régner sur le monde et sur elle-même, quand au lieu de se tourner vers le ciel, et de commencer la vie du ciel sur la terre, elle prend le monde pour son tout, s'y attache de toute sa force, et fait sa gloire d'oublier le reste. Qui pourra la tirer de ces abîmes où elle roule? Peut-être ne lui fallait-il qu'un signe qui vînt lui rappeler Dieu. Cette seule pensée l'aurait aidée à se vaincre. Ce nom amène avec soi le cortége de tout ce qui est grand et noble. Il signifie la vérité et la vertu, il fait entrevoir des plaisirs dont l'âme est enivrée, et auprès desquels tous les autres ne sont rien. C'est une lumière qui montre la pourriture des passions honteuses sous son aspect véritable. Quelque abattue que soit une âme, il y a quelque part en elle tout un ensemble de souvenirs touchants et vivifiants que ce grand nom de Dieu réveille; et tout médecin des âmes sait que la guérison est possible, dès que le malade a consenti à prier.

Ainsi, consolation ou remède, la prière a une grande place dans la vie. Nous ne rechercherons pas, comme les philosophes du dix-septième siècle, si un peuple d'athées pourrait subsister; nous nous bornerons à dire que le sentiment religieux est peut-être le plus puissant de tous

les liens sociaux. Il ne faut pas dire que la famille est plus puissante encore, car la piété filiale n'est qu'une forme de la piété. C'est la pensée de Dieu qui achève de sanctifier le foyer domestique, ce centre béni de toutes les affections douces et sociables. Otez cette pensée du milieu d'un peuple, il n'est plus réuni en corps de nation que par l'intérêt et par la crainte. La loi civile n'est plus pour lui qu'un contrat social où il donne à condition de recevoir; s'il donne toujours et ne reçoit jamais, il devient une dupe à ses propres yeux. Ce qu'on appelle pompeusement le sentiment de la fraternité, ou la religion de la patrie, n'a pour lui aucune signification. Les citoyens ne sont que des associés, et non des frères. Jamais le dévouement et le sacrifice n'auront de place dans un État ainsi conçu; jamais ce lien, fondé sur de telles bases, ne sera regardé comme indissoluble par celui qui en souffre. Si l'on veut créer une grande famille qui ait son unité morale, ses traditions, son honneur; dont tous les membres se reconnaissent solidaires les uns des autres, dont la loi soit comprise et aimée, même lorsqu'elle frappe, il faut que le nom de la patrie réveille des idées religieuses, que chaque citoyen se croie attaché à elle par une volonté divine, que la transmission d'une morale reçue de père en fils établisse une parenté entre tous ceux qui foulent le même sol et parlent la même langue, que les lois s'appuient, non sur la balance des intérêts, mais sur l'éternel idéal de la justice, et qu'en signe de cette origine elles soient promulguées au nom de Dieu.

Mais un culte, quelle qu'en soit la nature, ou même la prière, qui est l'acte le plus simple du culte, peut-

elle se concilier avec la Providence telle que nous l'avons décrite ? Si l'on pouvait se représenter Dieu comme un père incessamment occupé du bonheur de chacun de ses enfants, jouissant de leurs joies et souffrant de leurs peines, attentif à leurs besoins de chaque jour, et modifiant, pour y pourvoir, les lois générales, capable même de se laisser émouvoir par une prière plus fervente et d'accorder à une sollicitation persévérante un don qu'il était dans ses desseins et dans sa sagesse de refuser, la prière serait à la fois possible, utile, efficace. Mais, dans ce tableau si touchant de la sollicitude divine, beaucoup de traits sont en dehors de la vérité. Ils ne rapprochent Dieu de nous qu'à la condition de le dégrader. Dès qu'on réfléchit sur sa perfection, il devient impossible d'admettre qu'il puisse changer quelque chose à ce qu'il a voulu, et que ce changement puisse avoir pour cause les intercessions d'un être aussi frivole, aussi imprévoyant que l'homme. On a beau chercher une issue : si Dieu modifie sa volonté, il n'est pas immuable; il n'est pas toujours égal et semblable à lui-même; il tombe comme nous dans le mouvement et dans le temps, et l'infinité lui échappe. La résolution que Dieu avait formée était la meilleure qu'il pût prendre ; en se laissant aller à la changer, il fait moins bien ; il se diminue deux fois : en prenant une résolution mauvaise, et en la prenant par faiblesse. Il faudrait, pour échapper à cette conséquence, supposer que c'est nous au contraire qui améliorons les desseins de Dieu, et qui l'éclairons sur le bien. Toutes ces hypothèses ne peuvent tenir ; on rougit de les exprimer ; on souffre en les entendant. Ce Dieu, si bon en apparence, n'est qu'un ouvrier imparfait dont l'œuvre a besoin à chaque instant d'être réparée, et qui nécessairement la répare mal, s'il

écoute toutes nos prières insensées et contradictoires. En vain dira-t-on qu'il ne cède à nos prières que quand elles sont raisonnables; c'est se payer de mots, car elles ne sont raisonnables que quand elles sont conformes à sa volonté, et cela revient à dire qu'il ne nous écoute jamais.

Ainsi Dieu est immuable. Il ne modifie jamais ses desseins, et nos prières ne peuvent le détourner de son ordre. Nous nous trouvons entre deux vérités qui semblent se contredire : l'une, c'est que la prière est pour nous un devoir et un besoin; l'autre, c'est que la prière est inutile, impuissante, impossible.

Cette contradiction est plus apparente que réelle. Les faits dont elle résulte, loin de nous faire renoncer à la prière, sont de nature à nous éclairer sur son caractère véritable.

D'abord la prière n'est pas nécessairement une demande; elle peut et doit être fréquemment une action de grâces. En ce sens, elle ne présente aucune difficulté. Nous devons remercier Dieu de tout le bien dont nous jouissons, puisque c'est lui qui nous le donne dans sa bonté et dans sa bienveillance; et nous devons, si nous sommes sages, le remercier, même de la persévérance des lois de la nature, puisque cette persévérance est la condition essentielle de l'ordre de l'univers. Prier, c'est d'abord et avant tout adorer. Le premier objet du culte est la gloire de Dieu; les besoins de l'homme ne viennent qu'au second rang. Nous ne serions pas moins obligés de prier, quand nous aurions la certitude de ne retirer jamais aucun bien de la prière.

La prière a d'ailleurs de l'efficacité par elle-même sans aucune intervention de Dieu. Qu'est-ce que prier, sinon penser à Dieu, à la gloire, à la bonté, à la perfection de Dieu? Pouvons-nous concevoir de telles pensées et les exprimer sans nous sentir améliorés et sanctifiés par leur présence dans notre âme, sans éprouver un élan d'amour vers Celui que nous adorons, sans concevoir du dégoût pour toute passion vile et pour tout attachement que la justice ne sanctionne pas? Remercions Dieu, non de céder à nos prières, mais de nous avoir permis de prier[1].

Cependant, il faut le reconnaître, la prière n'est pas seulement une action de grâces; elle n'est pas seulement une aspiration sanctifiante par elle-même. Elle est souvent une demande; et peut-être est-il permis de dire que la prière la plus parfaite est celle qui réunit l'un et l'autre caractère. Or, c'est quand la prière contient une demande qu'il paraît difficile de la concilier avec l'immutabilité divine; car d'un côté on ne demande que pour obtenir, et d'un autre côté Dieu ne change rien à ses décrets.

Pour débrouiller cette contradiction, cherchons d'abord, sans songer à l'immutabilité de Dieu, quelles sont les choses qu'on peut lui demander. Certes, on ne lui demandera rien d'immoral, puisque c'est l'offenser que de concevoir même un désir contre l'honnêteté. On ne lui adressera pas non plus de demandes frivoles. On ne lui dira pas : » Faites que cette poire mûrisse; » ou : « Faites que je gagne ce procès. » Il n'est pas permis

1. « Béni soit le Seigneur qui n'a point retiré de moi ni ma prière ni sa miséricorde. » *Ps.* LXV, vers. 23.

de demander à Dieu des choses pour lesquelles on rougirait d'importuner un ami. Quand même il s'agirait de toute notre fortune, est-il d'une âme religieuse de ne comparaître devant son Créateur que pour en faire le confident d'une pensée d'avarice? Dans le combat que se livrent nos convoitises, Dieu est indifférent, ou, s'il accorde sa protection, il ne l'accorde qu'au courage et au travail. C'est donc en travaillant, et non en formant des vœux, que nous pouvons réussir. En courant dans une plaine, je sens tout à coup que la terre me manque et que je suis précipité : « O mon Dieu, sauvez-moi! » C'est le cri que la nature m'inspire. Mais comment Dieu me sauvera-t-il? Sera-ce par un miracle, en suspendant l'action des lois de la pesanteur? Non, cette espérance ne traverse même pas mon esprit. Je demande à Dieu de me faire trouver une branche secourable, au lieu de me laisser rouler jusqu'à l'abîme. Mais cette branche, elle est là, dans la direction de mon corps. Si elle y était avant ma prière, j'ai prié en vain; si elle n'y était pas, et que Dieu l'y mette, ce miracle n'est pas moins étonnant que de suspendre les lois de la pesanteur. Ainsi ma prière, si elle est sérieuse, est la demande formelle d'un miracle[1]. C'est qu'au fond elle n'est que l'instinct irréfléchi d'un être faible qui se sent périr, et qui invoque le Dieu dont il tient la vie. Si nous savions toujours ce que nous faisons quand nous prions,

1. « Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence; je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons; mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je? Qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, ce vœu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé. » J. J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, éd. Lahure, t. II, p. 85.

nous ne demanderions pas si facilement des miracles; et nous ne les demanderions pas pour obtenir un jour de plus à passer loin de Dieu sur cette terre.

Pendant notre enfance, nous dépendons de ceux qui nous environnent pour tous nos besoins corporels; il nous est permis alors de demander; mais à mesure que notre esprit et nos bras acquièrent de la force, nous nous élevons à la dignité de travailleurs; nous conquérons le premier signe de la liberté, qui est l'indépendance personnelle. A partir de ce moment, c'est un devoir et un honneur pour nous de nous suffire à nous-mêmes; de gagner, à la sueur de notre front, le pain quotidien; de repousser le danger par la lutte; de nous faire à nous-mêmes, par notre capacité, par notre énergie, notre place au soleil. Si nous avons à notre tour des enfants à protéger, notre peine, notre responsabilité augmentent, et notre dignité avec elles. C'est un beau spectacle que celui d'un père de famille qui comprend sa tâche et la remplit dignement. Il ne se permet le repos que quand il est d'une nécessité absolue; il choisit, ou il subit un travail, et s'y livre de toute sa puissance; il applique son esprit et ses forces à gouverner sa jeune famille, à l'éclairer, à la protéger. Si le fruit du travail est insuffisant, le premier dont la portion est retranchée, c'est le père. C'est son droit. Si le malheur vient, malgré la persévérance et l'économie, c'est lui encore qui connaît le péril le premier, qui le cache longtemps, qui lutte en secret, qui enfin le fait connaître avec ménagement, et qui doit l'exemple de la résignation. Il faut que son impuissance lui soit mille fois démontrée, pour qu'il se résigne enfin à demander; car demander, c'est vivre du salaire d'autrui, pro-

fiter de la peine d'autrui. Telle est la loi et la condition de l'homme. Ce n'est pas la fierté qui lui enseigne à ne rien attendre que de ses efforts : c'est le devoir et l'équité. Ce qu'il est au milieu de ses semblables, il doit l'être devant Dieu : laborieux, persévérant, résigné; usant de la bonne fortune avec modération, supportant la mauvaise avec énergie.

Mais si nous ne crions au ciel, ni pour la peine, ni pour le travail, quelle est donc la prière légitime? Nous pouvons demander la force, la résignation, la vertu; le bien de l'âme, non celui du corps; ce qui est de notre destinée, et non ce qui ne touche qu'à notre épreuve. Voilà la vraie prière, la seule permise[1]. Nous ne dirons pas : « Mon Dieu, fais pousser mes épis; » mais nous dirons : « Mon Dieu, donne-moi le courage de semer; » ou : « Console-moi de n'avoir pas récolté. » Nous ne dirons pas : « Mon Dieu, fais-moi gagner mon procès; » mais : « Mon Dieu, fais que le procès soit gagné par celui qui a la cause juste, et, si je dois perdre, fais que je supporte le malheur en homme[2]. »

1. Kant va jusqu'à considérer la prière comme une superstition dès qu'elle est enveloppée de paroles et de formules,« parce que Dieu, dit-il, n'a nul besoin d'explication sur les désirs formés au dedans de nous. » (*De la Relig.*, concl. de la IV[e] partie.) Mais, si la prière n'est qu'une aspiration vers le bien et vers le Dieu qui est la source du bien, elle peut, selon Kant, être exaucée, c'est-à-dire produire une amélioration morale, et conséquemment être admise par la religion naturelle. L'analogie de cette doctrine avec celle de Malebranche est frappante, surtout si l'on tient compte de la différence d'origine entre les deux philosophies et de caractère entre les deux philosophes.

2. « Puissant Jupiter donne-nous les vrais biens, que nous les demandions ou que nous ne les demandions pas; et éloigne de nous les maux, quand même nous les demanderions. » Platon, *Second Alcibiade*, trad. de M. Cousin, t. V, p. 153.

C'est de cette prière que nous parlons ; et comme elle n'est au fond qu'un ferme propos de faire le bien et qu'une aspiration vers Dieu, elle n'a rien qui ne puisse se concilier avec l'immutabilité divine.

Nous nous arrêtons là. Cette prière nous suffit; et nous ne pensons pas que la religion naturelle comporte ces demandes, ces instances qui font de l'homme agenouillé devant Dieu un courtisan mendiant une faveur.

Malebranche, à la fois philosophe et prêtre catholique, incapable comme prêtre de renoncer à la prière, et comme philosophe d'attenter à l'immutabilité de Dieu, suppose que, par un décret éternel, le Créateur a voulu que ses grâces se répandissent sur toutes les âmes qui l'invoqueraient avec ferveur et sincérité. Ainsi la grâce est, pour ainsi dire, préparée, et elle vient à nous quand nous la demandons, sans que Dieu ait besoin d'intervenir par une action temporaire[1]. Voilà une belle hypothèse, contre laquelle Malebranche ne voit aucune objection sérieuse, et qui suffit pour faire de la prière une véritable demande. Il semble bien, au premier abord, qu'une loi préexistante qui s'applique nécessairement quand l'occasion lui en est fournie, ne répond pas à ce besoin de communication directe, intime, personnelle, qui est essentiel à la prière ; mais quand nous nous représentons sous la forme

1. « Qu'on cultive les terres ou qu'on les laisse stériles, il n'y pleut ni plus ni moins. C'est qu'il ne pleut ordinairement qu'en conséquence des lois générales de la nature, selon lesquelles Dieu conserve l'univers. De même la raison de la distribution de la grâce ne se tire point de nos mérites naturels. » *Neuvième entretien sur la métaphysique*, p. 12.

d'une loi abstraite les éternels décrets de Dieu, nous oublions que le passé, le présent et l'avenir ne sont que dans notre être et dans notre esprit, et que, Dieu étant éternel, il n'y a en lui ni passé, ni présent, ni avenir. Nous disons que ses décrets précèdent, accompagnent et suivent nos actes, parce que nous parlons avec une langue humaine, et que nous pensons avec une intelligence humaine; mais tout en subissant cette nécessité, comprenons qu'elle nous égare.

On lit aussi, dans un traité célèbre attribué à Jamblique, que la prière n'agit pas directement sur Dieu, car il n'y a pas d'action du fini sur l'infini; mais que la grâce de Dieu agissant suivant des lois générales et par une action et une puissance infinies, tend toujours à se manifester partout où elle n'y rencontre pas d'obstacle, et se manifeste en nous immédiatement, sans aucune action particulière de Dieu, dès que par la prière nous nous sommes mis en état de la recevoir[1]. Voilà sans doute les termes et le langage d'un chrétien, et presque complétement l'opinion de Malebranche.

Enfin, il n'est pas sans intérêt de retrouver l'origine de ces hypothèses diverses dans la théorie par laquelle Aristote s'efforce d'expliquer les rapports de l'éternité avec le temps, ou, ce qui revient au même, de l'immuable avec le mobile. Dieu, dit-il, est immobile; donc il n'agit pas sur le monde pour le mouvoir. En même temps, le monde est mobile, et ne peut se mouvoir lui-même, ni avoir une autre cause de son mouvement que le Dieu immobile. Or, comment un être peut-il, sans se mouvoir lui-même, être cause

1. Jamblique, *Traité des mystères*, Ire partie, chap. XII.

d'un mouvement? C'est en agissant comme cause finale[1]. Par exemple, quand un général fait exécuter un mouvement à une armée, et qu'il place un drapeau sur un point en donnant ordre à ses soldats de se ranger alentour, chaque homme fixe les yeux sur ce signe immobile, et sait en le voyant à quelle place il doit se ranger; ou encore, quand un marin se trouve en pleine mer loin de tout rivage, il choisit une étoile vers laquelle il guide son navire. Dieu est l'étoile indifférente qui sert de phare à l'humanité et au monde, et de ce mouvement vers un même point lumineux résulte l'harmonie universelle.

Il y a quelque chose de brillant dans ces trois hypothèses; mais, à les regarder de près, on reconnaît qu'elles ne prouvent pas ce qu'elles sont destinées à prouver. Au contraire, elles ne font que constater de plus en plus l'immobilité, et l'on pourrait presque dire l'indifférence de Dieu. Ce n'est que par une équivoque véritable qu'Aristote peut parler de la Providence, après avoir démontré que Dieu ne s'occupe pas du monde. Jamblique et Malebranche lui-même, qui voulaient arriver à établir entre Dieu et l'homme la même communication de demandes et de bienfaits qu'entre un fils et un père, sont obligés de dire que la grâce est préparée pour tous par une volonté générale, et s'épanche en vertu de cette volonté générale, et sans aucune volonté particulière de Dieu. Que disons-nous autre chose? Et que gagne Malebranche à son hypothèse, sinon de pouvoir parler comme le vulgaire, tout en pensant comme un philosophe? Non, quelque effort

1. *Métaphysique*, livre XII, chap. VII.

que l'on tente, il est impossible d'arracher Dieu à son immutabilité, à son éternité. Notre prière ne nous fait d'autre bien que de nous rapprocher de Dieu par la méditation et par l'amour. L'excellente prière n'est autre chose que l'amour de Dieu. Aimer Dieu, aimer le bien, le vouloir, voilà prier. Oh! qu'il y a peu de gens qui prient, dit Fénelon; car où sont ceux qui désirent les véritables biens[1] !

Concluons que la prière, et en général le culte, est d'abord et avant tout un devoir; et qu'en améliorant notre âme, en l'occupant de Dieu, en l'élevant vers lui, en présentant sous une vive et saisissante image les devoirs que nous avons à remplir, elle nous rend le travail aimable, la résignation et l'espérance faciles.

La prière, ainsi entendue et expliquée, n'a rien de commun avec la superstition. Elle est mâle et fortifiante; elle accompagne heureusement le travail, et inspire l'horreur de l'oisiveté; elle glorifie Dieu sans rien coûter à la dignité de l'homme. Elle ne remplace pas la vertu par de vaines cérémonies. Loin de troubler et de débiliter la raison, elle l'éclaire et la vivifie en la ramenant à son origine. Elle est le lien qui rattache l'homme aux autres hommes, et la terre au ciel[2].

1. *Manuel de piété*, avis sur la prière, § 2.

2. « Dieu a voulu que les hommes s'aimassent, qu'ils vécussent tous ensemble comme frères dans une même famille, et comme enfants d'un même père. Il faut donc qu'ils puissent s'édifier, s'instruire, se corriger, s'exhorter, s'encourager les uns les autres, louer ensemble le Père commun, et s'enflammer de son amour. » Fénelon, *Troisième Lettre sur la religion*.

CHAPITRE II.

DU ROLE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE.

« Une religion peut être naturelle bien qu'elle ait été révélée : il suffit que les hommes aient pu et dû y arriver par le seul usage de leur raison. » Kant, *De la religion dans les limites de la raison*, IVe partie, chap. I.

Pour apprécier le rôle de la philosophie religieuse dans la société moderne, et pour en prévoir l'avenir, nous commencerons par comparer la religion naturelle avec les religions positives. Nous éviterons ainsi une confusion très-commune, qui consiste à demander à la religion ce qui ne convient qu'à la philosophie, et à la philosophie ce qui ne convient qu'à la religion. Prenons donc la chose d'un peu loin, et comparons d'abord les dogmes, pour comparer ensuite les règles et les influences avec plus de précision et d'autorité.

Comparaison de la religion naturelle et des religions positives.

Une religion positive est un ensemble de dogmes et de préceptes révélés. La religion naturelle est l'ensemble des doctrines religieuses et morales que la philosophie peut établir par l'observation et le raisonnement. Ainsi, c'est Dieu lui-même qui nous enseigne les

vérités de la religion positive; et c'est l'homme qui cherche, à ses risques et périls, les vérités de la religion naturelle[1].

La première différence qui résulte de cette double origine, c'est que la philosophie est obligée de prouver séparément chacun de ses dogmes, tandis que, dans la religion positive, il s'agit seulement de prouver que la révélation a eu lieu, et que le dogme qu'on propose à croire y est réellement contenu.

Par exemple, si un philosophe veut démontrer la Providence, il faut qu'il établisse d'abord que Dieu est bon, intelligent et tout-puissant; qu'il fasse voir combien il serait indigne de la bonté de Dieu d'abandonner les hommes après les avoir créés, et qu'il s'efforce d'arriver ainsi par voie d'induction à se persuader à lui-même, et à persuader aux autres, que Dieu dirige réellement la destinée du monde.

Mais le prêtre d'une religion positive n'a que faire de tous ces raisonnements. Dès qu'il a prouvé l'existence de la révélation et l'authenticité des livres qui la renferment, il lui suffit de montrer que la Providence est enseignée dans ces livres. Le texte sacré tient lieu de preuve, et tout esprit doit se soumettre. Si, pour faciliter la croyance, le prêtre la développe, l'explique, la démontre, il le fait comme philosophe et non comme prêtre; il ajoute l'autorité de la philosophie à celle de la religion; mais il donne ces autres lumières par surcroît, car la révélation venant directement de Dieu est, par essence, au-dessus de la démonstration et de la discussion philosophiques. Le dogme fût-il invraisemblable, eût-il contre lui les lu-

1. Kant, *De la religion dans les limites de la raison*. IIIe partie, chap. v.

mières de la raison et de la philosophie, il faut le croire, s'il est révélé, et la raison humaine ne peut en aucun cas s'élever contre la parole de Dieu.

En résumé, la religion s'appuie sur l'autorité, et la philosophie sur la raison.

Quiconque refuse d'admettre, purement et simplement, sans restriction ni réserve, tous les dogmes compris dans la révélation, se place en dehors de la foi religieuse. Au contraire, pourvu que l'on cherche la vérité de bonne foi, on est philosophe, quelle que soit la doctrine à laquelle on se range; car, une fois admise la souveraineté de notre raison, il n'y a plus d'autre règle que d'admettre ce qui lui paraît vrai, d'ajourner ce qui lui paraît douteux, de rejeter ce qui lui paraît faux.

Un prêtre qui admet quelqu'un dans sa communion, sans exiger une adhésion d'enfant à toutes les vérités révélées, a perdu le sens de sa mission. Ce n'est plus un prêtre, c'est un philosophe. Un philosophe, qui ne reconnaît pas en autrui les droits imprescriptibles de la liberté, n'est plus un philosophe; c'est un poëte, un rêveur, un illuminé. Il est de l'essence d'une religion d'être intolérante, et de l'essence d'une philosophie d'être compréhensive.

Si, par impossible, une religion cessait d'être intolérante, elle ne serait plus une religion; car une religion ne se discute pas, ne se marchande pas. Elle est tout d'une pièce. Il faut la prendre entière ou la laisser. La moindre hésitation, la moindre réticence rend la foi inutile, la détruit. Dans certaines écoles philosophiques de l'antiquité, qui n'avaient pas encore la pleine intelligence du caractère de la philosophie, et qui affectaient à beaucoup d'égards la forme religieuse, on professait

cet axiome : Le maître l'a dit. Le maître, dans une Église, c'est l'infaillible, c'est Dieu même.

Ce mot d'intolérance est pris généralement en mauvaise part, parce qu'il prête à une équivoque. Il y a deux intolérances, l'une au dedans, l'autre au dehors, l'intolérance ecclésiastique et l'intolérance civile. La première découle du principe même sur lequel toute religion positive est fondée; la seconde est l'abus le plus terrible que les hommes puissent faire du nom de Dieu. Autant il est raisonnable d'exclure de l'Église ceux qui ne croient pas ce que l'Église enseigne, autant il est criminel d'employer la force pour faire entrer dans l'Église ceux qui n'ont pas la foi. L'intolérance extérieure, l'intolérance civile, celle qui est criminelle, est tout entière dans cet emploi de la force ; hors de là, il n'y a que légitime défense, discussion, apostolat[1]. Le prêtre qui discute une doctrine, qui montre en quels points elle s'écarte de l'orthodoxie, qui interdit même aux fidèles de sa communion l'usage des livres dangereux, celui qui va chercher les incrédules pour s'efforcer de les convertir en les persuadant, ce prêtre-là ne fait que son devoir. Il a l'intolérance ecclésiastique; il n'a pas l'intolérance civile[2]. Si, réunissant le pouvoir temporel au pouvoir spirituel, soit directement, soit par voie d'influence, il persécute ou fait persécuter les in-

1. « Comme il disait cela, un des gardes lui donna un soufflet, disant : « Est-ce ainsi que tu réponds au pontife ? »
« Jésus lui répondit : « si j'ai mal dit, convainquez-moi; si j'ai « bien dit, pourquoi me frappez-vous? » *Év. selon S. Jean*, ch. XVIII, vers. 22 et 23.

2. Ls doctrine de J. J. Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, est contraire à celle que nous exprimons ici : « La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique, dit-il dans une note (édit. Lahure, t. II, p. 102), est puérile et vaine. Ces deux

crédules; s'il fait, ou s'il inspire des lois qui empêchent la libre manifestation de la pensée, qui détruisent l'égalité civile et l'égalité politique entre les croyants et les incrédules, et qui exigent même des dissidents la pratique extérieure d'une religion qu'ils repoussent; ou si, privé de cette influence directe sur l'autorité temporelle, il emploie les armes spirituelles pour nuire à la liberté, aux droits, aux intérêts des incrédules, en transformant leurs doctrines, en calomniant leurs intentions, en dénaturant leurs paroles et leurs actes, ce qui est faire appel à la violence par des voies détournées, alors il est intolérant, de cette espèce d'intolérance que la conscience publique flétrit. Il pèche contre sa religion qu'il rend odieuse, contre la société qu'il scandalise et qu'il divise, contre les personnes qu'il condamne au malheur de la proscription ou au malheur plus grand encore de l'hypocrisie. Il fut un temps où, par une confusion déplorable, l'Église confondait le droit d'imposer ses doctrines à ceux qui reconnaissent son autorité, avec le droit d'imposer son autorité à ceux qui, dans le fond de l'âme, refusent de la reconnaître. Elle était alors intolérante au dedans et au dehors; non pas seulement étrangère à la liberté, mais hostile; elle enseignait par la confiscation, par le glaive et par le bûcher, au lieu d'enseigner par la prédication, par la discussion libre et par l'exemple. Il est impossible de nier ces faits que

tolérances sont inséparables, et l' n ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges mêmes ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme des ennemis de Dieu.» L'intolérance ecclésiastique n'oblige pas les chrétiens à voir des ennemis de Dieu dans ceux qui ne partagent pas leurs croyances; elle les oblige seulement à ne pas voir en eux des chrétiens. La tolérance telle que Rousseau l'entend ressemble à l'indifférence; et c'est ce qui explique la conduite de son vicaire savoyard, qui dit la messe quoique incrédule.

l'histoire établit; il est injuste de les attribuer à autre chose qu'aux passions humaines. La seule intolérance qui découle de l'essence d'une religion, et non de la passion de ses prêtres, c'est l'intolérance ecclésiastique dont la légitimité et l'innocuité sont au-dessus de la discussion.

En parlant ici de l'intolérance et de ses diverses espèces, nous ne prononçons pas le nom de l'Église catholique. Ce n'est pas par une vaine affectation. Tout ce que nous disons de l'intolérance religieuse est également vrai dans toutes les religions. L'absurde religion de la Grèce était coupable de la pire intolérance le jour où elle fit boire le poison à Socrate. Calvin, faisant brûler Michel Servet à Genève, ne diffère en rien de l'inquisition condamnant un juif relaps à la torture et au bûcher. On parlait, il y a quelques mois, d'un sujet italien condamné au bagne pour s'être converti au protestantisme; mais l'Europe a appris, il y a un an, que dans un État du Nord, la loi frappe de mort le citoyen qui, de luthérien, se fait catholique. Entre les auto-da-fé d'Espagne et les persécutions récemment infligées à l'Église ruthénienne dans le nord de l'Europe, il n'y a d'autre différence que celle qui sépare le génie des deux peuples et des deux siècles. Le dogme n'y fait rien. Quel qu'il soit d'ailleurs, c'est la même passion et la même faute. Il est si vrai que l'intolérance civile n'est pas attachée au dogme et ne découle pas naturellement du principe religieux, que la philosophie elle-même a été quelquefois intolérante. Elle l'a été sous Julien, qui condamnait les chrétiens au feu parce qu'ils refusaient d'adorer les dieux de l'empire. Elle l'a été sous la République française, lorsqu'au nom de la Raison, le pouvoir civil a modifié la constitution spirituelle

de l'Église et finalement supprimé l'exercice du culte et proscrit les prêtres. Elle l'est encore tous les jours, lorsque, par le souvenir d'anciennes guerres qui devraient être oubliées, ou par un vain esprit de représailles, elle reproche aux Églises de pratiquer l'intolérance ecclésiastique, et s'efforce de mettre obstacle, soit directement par des lois, soit indirectement par un appel à l'opinion publique, aux libres manifestations de l'esprit religieux. Cette intolérance dans les philosophes est un contre-sens véritable; elle ressemble à une abdication. Ils sont dans le monde les théoriciens et les apôtres de la liberté; il est deux fois odieux de gêner la liberté dans autrui quand on la revendique pour soi-même, et qu'on fait profession d'en proclamer la fécondité et la douceur.

Nous concluons des réflexions qui précèdent :

Que l'intolérance civile, celle qui emploie la violence pour contraindre les hommes à faire profession extérieure d'une doctrine à laquelle ils ne croient pas, n'est jamais que le crime d'un homme ou d'une corporation, et que rien, dans la nature des religions positives, ne peut ni l'expliquer; ni l'excuser;

Qu'au contraire le principe même des religions positives, qui est de reposer sur une révélation directe, les oblige à l'intolérance ecclésiastique, c'est-à-dire à cette espèce d'intolérance qui consiste à retrancher tout dissident de la communion des fidèles;

Et qu'enfin la philosophie étant fondée sur la raison, et conséquemment sur la liberté, elle ne doit ni ne peut pratiquer aucune sorte d'intolérance.

Poursuivons maintenant notre parallèle en comparant, non plus les origines, mais les dogmes, et de-

mandons-nous successivement quels sont les problèmes propres aux religions positives et à la religion naturelle, et de quelle façon ces problèmes doivent être résolus dans l'Église et dans l'École.

Les religions positives et la religion naturelle répondant aux mêmes besoins ont les mêmes questions à résoudre. Pour toute religion, il s'agit toujours de savoir quelle est l'origine de l'homme, quelle est la règle, quel est le but de sa vie, et quel avenir il doit espérer après la mort. Seulement, les religions positives, et en cela une religion vraie ne différerait point d'une religion fausse, doivent à chacun de ces problèmes une solution claire, précise, détaillée. La religion naturelle qui n'est au fond qu'une partie de la philosophie, ne donne que ce qu'elle peut donner. Ses obligations ne se mesurent pas aux besoins de la société, mais à la force de l'esprit humain.

Ainsi, par exemple, il est de la nature d'une religion positive, qui parle au nom de Dieu lors même que Dieu ne l'inspire pas, de donner des règles précises et indiscutables pour toutes les actions un peu importantes, de dire de quelle façon, par quels actes, par quelles paroles Dieu veut être honoré, de déterminer la condition du salut et le caractère de la vie future. La religion naturelle, en ce qui concerne les règles, doit faire une plus large part à la liberté; elle ne peut imposer un culte uniforme à des âmes dont la capacité, les besoins et les ressources diffèrent; elle n'a parfois que des espérances à donner au lieu d'une certitude. Elle n'a d'autre criterium que le criterium philosophique, qui laisse une grande latitude aux interprétations individuelles, et qui, ne pouvant

jamais se passer du raisonnement et de la spéculation, est sans autorité sur les intelligences passives. En un mot, son symbole, si elle en a un, ne peut être séparé des preuves qui l'établissent ; ce qui la condamne à ne jamais être universelle. Elle guide la raison en la respectant, tandis qu'une religion positive dédaigne la raison et la remplace.

Pour les solutions, il va sans dire que la différence est grande entre les diverses religions positives. Elles diffèrent entre elles comme les écoles de philosophie, ni plus ni moins: et la raison en est qu'en les supposant humaines, supposition qui ne peut, dans tous les cas, être fausse que pour une seule d'entre elles, elles sortent de la même source que les philosophies. Ainsi, il y a des religions panthéistes, matérialistes, fatalistes. Dans quelques-unes, le dogme même de la vie future manque. Au milieu de cette diversité, l'histoire permet pourtant d'indiquer des tendances plus générales; et l'on peut dire, par exemple, que la plupart des religions admettent l'intervention directe de la Divinité dans les affaires humaines, l'efficacité des pratiques religieuses, principalement pour le salut, et un avenir de peines et de récompenses.

En réfléchissant sur les conditions d'une religion positive, on trouve en effet qu'elle n'est bien dans son rôle, qu'elle ne répond bien à sa définition qu'à cette triple condition. Les religions panthéistes, ou disons pour plus de généralité les religions fatalistes, n'ont pas, pour ainsi dire, le droit de prescrire un culte, puisque le culte sous un Dieu indifférent devient inutile. Plus la Divinité interviendra dans les affaires humaines, plus il sera utile de lui adresser des prières, et du même coup, plus il deviendra nécessaire d'établir un corps sacerdotal.

Les prêtres sont, à proprement parler, les ministres de la Providence, interprètes tour à tour de ses volontés vis-à-vis de nous et de nos désirs auprès d'elle. Il est naturel qu'ils s'efforcent d'avoir seuls le droit d'enseigner et de commenter le dogme, et qu'ils fondent des cérémonies propitiatoires et s'en attribuent la direction, « à peu près comme dans une cour les ministres et les familiers du prince multiplient les formalités de l'étiquette[1]. » Enfin, le dogme de la Providence et l'usage des cérémonies propitiatoires impliquent la croyance à la vie future, car ni les menaces, ni les promesses ne s'accomplissent ici-bas.

Non-seulement il y a solidarité entre le dogme de la Providence, celui de la vie future, et l'établissement d'une Église; mais cet établissement et ces deux dogmes découlent naturellement du principe de la révélation. Pourquoi Dieu se révèle-t-il? Parce qu'il s'occupe de nous, parce qu'il veut être honoré ici-bas sous une forme déterminée, parce qu'il s'est proposé en nous créant un but éloigné vers lequel il nous conduit à travers cette épreuve terrestre. Plus la vérité révélée sera au-dessus de la raison, et plus les prêtres auront d'autorité comme interprètes de la révélation; plus les cérémonies seront déterminées et efficaces, et plus les prêtres auront d'autorité comme ministres de l'autel et dispensateurs de la grâce; plus la croyance aux peines et aux récompenses à venir sera ferme, plus elle contiendra de promesses et de menaces, et plus les prêtres seront indépendants des événements de ce monde, plus ils seront puissants dans ce monde par le moyen de l'autre. Ces conséquences s'enchaînent si étroitement

1. Kant, *La religion dans les limites de la raison.* IV[e] part., chap. v.

qu'on peut prévoir, en restant toujours dans les termes généraux, que, si les prêtres interprètent la révélation, ils choisiront de préférence l'interprétation la plus opposée à la raison humaine; que, s'ils enseignent à la fois des devoirs de pure morale et des devoirs de piété indifférents par eux-mêmes et dépendant uniquement des prescriptions ecclésiastiques, ils donneront plus d'importance aux seconds qu'aux premiers; et qu'enfin, si le texte sacré leur permet une latitude dans la description des peines et récompenses, ils tendront à l'exagération dans les deux sens. La raison en est que la grandeur sacerdotale croît à mesure que le dogme s'élève au-dessus des lumières naturelles, que les cérémonies acquièrent une mystérieuse efficacité, et que l'imagination est frappée des espérances et des terreurs de la vie future.

Dans la religion naturelle, au contraire, il n'y a pas de corps sacerdotal; car qui l'aurait institué? ni de prêtres, car d'où tiendraient-ils leur mission, et à quoi serviraient-ils? Il n'y a pas de révélation dont il faille conserver le dépôt et interpréter les termes. La raison humaine est la seule antorité reconnue; et tout homme la trouve en lui-même. La prière n'est plus qu'une aspiration vers le bien, et vers Dieu qui est la source du bien. Elle est donc indépendante des cérémonies et des formules et peut se passer des choréges. La nécessité de l'intervention divine dans le détail de la vie n'est plus ramenée à chaque instant par les formulaires. Non-seulement le salut devient indépendant des cérémonies, mais il y a une tendance naturelle à subordonner le culte extérieur aux prescriptions de la morale ordinaire, peut-être même à le supprimer tout à fait; car le caractère de l'esprit humain est toujours d'exagérer ses

tendances. Pour tout dire, en un mot, les religions positives tendent à absorber la morale dans le culte; et la religion naturelle, à absorber le culte dans la morale[1].

Pendant que nous faisons ces comparaisons, pour comprendre de plus en plus la nature, la portée et les tendances de la religion naturelle, nous avons beau considérer d'une manière abstraite les religions positives, la religion catholique se présente toujours à notre esprit: et après avoir parlé des conditions de tout culte positif en général, peut-être ne sera-t-il pas inutile d'appliquer notre doctrine à la religion catholique, pour vérifier, par cette application, l'exactitude des principes que nous avons posés. Qu'on n'oublie pas, dans tout ce qui va suivre, que nous considérons la religion catholique dans sa forme et dans son contenu, sans nous préoccuper de son origine. Il n'entre pas dans notre plan de rechercher si l'Église catholique est une expression plus sincère et plus légitime de la révélation évangélique, que les autres Églises chrétiennes; et nous la choisissons précisément parce qu'elle s'écarte davantage de la religion naturelle, et présente, nous ne dirons pas avec plus d'exagération, mais avec plus de netteté et d'évidence les caractères propres à une religion révélée. Nous sommes encore bien plus éloignés de songer à discuter les preuves sur lesquelles les chrétiens des diverses communions font reposer la divinité de l'Évangile. C'est là une question très-vaste et très-compliquée, que personne ne peut aborder légèrement et traiter en quelques pages. Nous ne sommes ici ni des apologistes de la religion chrétienne, ni des adver-

1. Kant, *La religion dans les limites de la raison*, IVe part., ch. VI.

saires. Nous faisons autre chose. Nous étudions la religion naturelle, et nous ne parlons du christianisme que par occasion, et pour mieux nous rendre compte de l'unique objet de notre étude. Rien n'est plus sincère que l'admiration et le respect que nous professons pour la religion catholique ; et tout en l'examinant comme une œuvre purement humaine, nous éviterons avec le plus grand soin tout ce qui pourrait blesser des susceptibilités dont la source est à nos yeux infiniment respectable. Nous exerçons un des droits de la liberté, et nous pensons qu'on n'a le droit d'être libre, qu'à condition de respecter tout ce qui est vraiment grand. Nous ne savons pas ce qui est plus contraire à la philosophie, de l'intolérance religieuse ou de l'intolérance philosophique ; et nous avons appris qu'on offense également la liberté et la raison, lorsque, par fanatisme, on leur refuse le droit de se développer, ou lorsque, par haine du fanatisme, on refuse aux disciples d'une religion le droit de défendre et de manifester leur croyance.

Ce serait à coup sûr, énoncer une vérité si vraie, qu'elle n'a pas besoin d'être rappelée, que de dire qu'il n'y a jamais eu, depuis que le monde est monde, de religion comparable à la religion chrétienne. Soit que l'on considère le christianisme dans l'Église catholique, où tout est reglé avec précision jusque dans les plus petits détails du dogme, de la morale et du culte, ou dans les Églises protestantes, qui, tout en maintenant l'unité du symbole, l'autorité de l'Écriture, et la tradition, font une part à la raison et à la liberté, on trouve à chaque pas une grandeur métaphysique, une pureté morale, une profondeur d'observation qui commande le respect. L'Église catholique, considérée seulement

dans sa forme, et abstraction faite du symbole, se distingue des autres communions par les prescriptions rituelles de son culte, par la forte constitution de sa hiérarchie, et par la multiplicité et la rigueur de ses décisions doctrinales. On peut dire que le protestantisme, sous ses diverses formes, est une tendance de la religion positive à se rapprocher de la religion naturelle, tandis que le catholicisme peut-être justement appelé l'idéal d'une religion positive. C'est ce que nous ferons voir en l'examinant tour à tour dans son principe, dans ses dogmes et dans sa pratique.

Le catholicisme, comme toute religion positive, a pour origine une révélation. Cette révélation est complète, c'est-à-dire qu'elle embrasse toutes les questions qu'une religion doit résoudre. Elle est explicite, et contenue dans un livre qui fait l'objet de l'admiration et des respects du monde entier. Elle est surnaturelle, c'est-à-dire qu'elle contient l'énonciation des mystères, ce qui la place d'emblée dans une sphère inacessible à la raison humaine.

De plus, comme la révélation n'est pas individuelle, elle a besoin, pour être parfaite, d'un corps qui la conserve et qui l'interprète, et d'une tradition qui la consacre. Ce corps est le clergé, dont tous les membres sont unis entre eux par l'unité du symbole de foi, et par une organisation savante qui, depuis le pape jusqu'au dernier clerc, unit tout ce grand corps, le plus vaste qui ait jamais existé, dans une même volonté, dans un même esprit, dans une même règle. Nulle division ne peut s'introduire dans cette unité, car aussitôt que la foi est définie, et la règle tracée par l'autorité suprême, quiconque hésite à se soumettre est retranché

de l'Église. Ainsi l'autorité est complète pour l'interprétation et pour la direction. La tradition par une suite naturelle, a dans cette Église toute l'autorité que la tradition puisse avoir; puisque le dogme et la règle se transmettent immuables de génération en génération, remontant ainsi jusqu'aux apôtres et à Jésus-Christ lui-même, et au-delà de Jésus-Christ, par le peuple juif, jusqu'à la création du monde. Plusieurs de ces assertions ont été et sont chaque jour contestées au point de vue de la certitude historique; mais ce que nous exposons ici, c'est l'opinion de l'Église catholique sur elle-même; et nous disons que, dans cette Église, il ne manque au principe de la révélation aucun des caractères qui doivent l'entourer et le compléter.

Considérons maintenant le dogme. Dieu a fait le ciel et la terre, il l'a fait de rien, il l'a fait par bonté et il le gouverne. Cependant, il y a du mal dans le monde. C'est que le premier homme étant libre a abusé de sa liberté et que Dieu l'a puni dans sa race. En même temps, comme la bonté de Dieu est aussi infinie que sa justice, il consent qu'une expiation soit offerte, et que par la vertu de cette expiation, l'homme puisse remonter au rang dont il est déchu par la faute d'Adam. Qui offrira cette expiation? Un Dieu seul peut apaiser la justice d'un Dieu. Or, il n'y a qu'un Dieu; mais dans ce Dieu il y a trois personnes : mystère de la Trinité. L'une des trois personnes divines, Dieu le Fils, descend sur la terre, revêt un corps humain, et meurt sur la croix : mystère de l'Incarnation, mystère de la Rédemption. Jésus-Christ, par sa vie et par sa mort, est deux fois notre bienfaiteur; car par sa vie il est notre exemple, et il est notre sauveur par sa mort. A partir

de cette mort, l'homme peut être lavé de la tache originelle. Il reste libre, comme l'était déjà notre premier père avant sa chute, par conséquent capable de démériter comme lui, ou de mériter; et Dieu, qui consent à le relever de sa déchéance, peut en outre lui appliquer, par sa bonté, le mérite du sacrifice de Jésus-Christ. Ainsi la grâce se place à côté de la volonté pour la diriger et la soutenir. La grâce est nécessaire à l'homme pour faire le bien; et cependant il mérite en le faisant, parce que, en vertu de sa liberté, il peut se refuser aux mouvements de la grâce. Le but que la religion assigne à la vie humaine est exprimé par ces paroles que l'Église enseigne aux petits enfants, et dont la sublimité arrache des larmes : Dieu nous a créés et mis au monde pour le connaître, l'aimer, le servir, et par ce moyen acquérir la vie éternelle. Le bonheur de la vie éternelle est décrit par ces paroles : Voir Dieu face à face, et l'aimer de tout son cœur pendant toute l'éternité.

A ces dogmes qui sont le fondement de la religion catholique, il faut en ajouter un autre, qui semble enveloppé de plus d'obscurité. Au delà du monde visible, il existe des esprits infiniment inférieurs à Dieu, dont ils sont les créatures, et en même temps très-supérieurs à l'homme[1]. Il y a parmi eux des degrés et une hiérarchie qui nous sont imparfaitement connus[2]; mais nous

1. « Dieu, qui est un pur esprit, a voulu créer de purs esprits comme lui, qui, comme lui, vivent d'intelligence et d'amour; qui le connaissent et l'aiment, comme il se connaît et s'aime lui-même.... » Bossuet, *Élévations*, 4e semaine, élév. 1.

2. « Votre Écriture, qui ne ment jamais, et ne dit rien d'inutile, a nommé des anges, des archanges, des vertus, des dominations, des principautés, des puissances, des trônes, des chérubins, des séraphins. Qui entreprendra d'expliquer ces noms augustes, ou de dire les beautés ou les excellences de ces belles créatures ? » *Id.*, *ib.*

savons qu'ils peuvent mériter, puisque l'un d'eux est appelé saint, et démériter, puisqu'un autre a commis le péché d'orgueil, et a été pour l'éternité chassé de la présence de Dieu[1]. Cet archange rebelle est dans ce monde l'artisan du mal, et dans l'autre monde le ministre de la vengeance céleste[2]. C'est lui qui a tenté le premier homme par la première femme; lui qui a tenté le Sauveur, avant la passion, pour qu'aucune des misères humaines ne fût épargnée à la Victime divine; lui qui, par les amorces du plaisir et de l'intérêt, nous tente chaque jour, et combat en nous l'influence de la grâce; lui qui présidera dans l'enfer au supplice des damnés. Sa puissance n'est qu'une puissance dérivée et secondaire, puisque l'homme même peut en triompher: elle n'en est pas moins formidable. Il est comme un lion, qui cherche sans cesse des victimes. Une seule faute suffit, si elle est grave, pour lui livrer une âme à jamais. Une faute moindre, ou une faute effacée par le repentir, n'entraîne qu'une punition passagère, dans un lieu de justice et de miséricorde à la fois, qu'on appelle le purgatoire[3]. C'est ainsi que le catholicisme, sans que le

1. « Des créatures si parfaites sont tirées du néant comme les autres: et dès là, toutes parfaites qu'elles sont, elles sont peccables par leur nature. » Bossuet, *Élévations*, 4e sem., élév. 1.

2. « Vous vous êtes réduits à la basse et malicieuse occupation d'être premièrement nos séducteurs, et ensuite les bourreanx de ceux que vous avez séduits. « *Id.*, *ib.*, élév. 2. — Cf. le sermon *Sur les fondements de la vengea ncedivine.*

3. « Ceux qui sortent de cette vie avec la grâce et la charité, mais toutefois redevables encore des peines que la justice divine a réservées, les souffrent en l'autre vie. C'est ce que le concile de Trente nous propose à croire touchant les âmes détenues dans le purgatoire, sans déterminer en quoi consistent leurs peines, ni beaucoup d'autres choses semblables, sur lesquelles ce saint concile réclame une grande retenue. » Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique.*

dogme de la toute-puissance divine en soit même effleuré, place la tentation à côté de la grâce, oppose l'enfer et le purgatoire au paradis, et met l'homme entre ces deux alternatives : Voir Dieu face à face pendant l'éternité ; brûler en enfer avec le diable, pendant l'éternité. Tel est le dogme catholique dans ses points fondamentaux. Voyons la pratique ; voyons l'Église.

L'Eglise est établie pour deux fins : maintenir intact le dépôt de la foi ; administrer les sacrements.

Comme gardienne de la foi, l'Eglise a le gouvernement des esprits en tout ce qui constitue la religion. Tout fidèle doit recevoir d'elle, et d'elle seule, l'enseignement religieux et recourir à elle dans ses doutes. Quand elle a défini un point de dogme, sa définition doit être acceptée sans restriction ni réserve. Les plus puissants esprits sont soumis à cette autorité comme les plus humbles. Discuter une vérité de la foi, après que l'Église l'a reconnue, est un crime. L'accepter sous réserve, la modifier, ne fût-ce que dans les termes, est encore un crime. En douter, si on se laisse aller au doute, si on ne le combat pas dès l'origine, est une faute grave. L'esprit ne retrouve sa liberté que pour ce qui n'est pas article de foi.

Dans la pratique de la vie, l'Église, par l'administration des sacréments, a le gouvernement ou tout au moins la direction de la volonté. Elle a deux règles qu'elle impose à ses fidèles : l'une, sous le nom des Commandements de Dieu, est un résumé des principales règles de la morale ; l'autre, sous le nom des Commandements de l'Église, est l'ensemble des pratiques qui composent le culte catholique. Manquer gravement à l'un des préceptes de l'une de ces deux lois,

c'est encourir les peines éternelles de l'enfer ; et, qu'on le remarque, les Commandements de l'Église ne sont pas moins obligatoires que les Commandements de Dieu. Nous ne disons pas, parce que rien n'autorise à le dire, qu'on soit également criminel aux yeux de l'Église catholique pour avoir violé une règle purement disciplinaire ou pour avoir tué un homme ; mais ces deux infractions à la règle constituent l'une et l'autre un péché mortel, et sont punies l'une et l'autre des peines éternelles. Il est vrai qu'à côté de ces lois redoutables, il y a une loi de miséricorde. Si le pécheur se repent d'avoir offensé Dieu, et qu'il se confesse de son péché à un prêtre, ce prêtre lui pardonne au nom de Dieu, en lui infligeant une pénitence, qui serait relativement insignifiante, quand même elle lui imposerait les plus cruels tourments, et qui consiste ordinairement en une aumône ou une prière[1]. Ce pouvoir donné aux prêtres de remettre les péchés constitue le sacrement de pénitence. Par ce sacrement, l'Église tient en quelque sorte les clefs du ciel et celles de l'enfer, et elle devient maîtresse souveraine des volontés. Il n'importe pas à notre dessein d'examiner ici les effets des autres sacrements ;

1. « Les saintes sévérités de l'ancienne pénitence soumettaient les pécheurs à de longues humiliations, à des rigueurs inouïes qui se pratiquaient sans relâche pendant plusieurs années. Les cilices, les prosternements, les gémissements et le pain des larmes, le renoncement à tous les plaisirs, même les plus innocents, étaient l'exercice des saints pénitents, qui s'estimaient trop heureux d'éviter par une si faible compensation les peines de la vie future, quoique déjà modérées, mais toujours plus insupportables que toutes celles de cette vie. Notre extrême délicatesse ne peut encore souffrir ce tempérament ; et voici que le Sauveur se relâche encore. Il fait une troisième commutation des peines que nous avions méritées. Il change les anciennes austérités en quelques jeûnes, quelques stations, des prières et des aumônes. » Bossuet, 4e *Sermon pour la circoncision de Notre-Seigneur.*

nous nous bornerons à les mentionner : le baptême, qui efface la tache originelle; la communion ou l'eucharistie, sacrement mystérieux dans lequel le catholique, en mangeant du pain, reçoit le corps même de Jésus-Christ; l'ordre, qui imprime le caractère de prêtrise; le mariage, qui consacre et rend indissoluble l'union de l'homme et de la femme; la confirmation, qui confère la plénitude du Saint-Esprit; l'extrême-onction, qui ne s'administre qu'au moment de la mort, dernier secours accordé par l'Église à ceux qui vont paraître devant Dieu. Ainsi elle prend le fidèle dans son berceau et ne le quitte qu'à la mort, l'unissant à Dieu et à elle par tous les liens de l'amour et de la crainte, tenant sous sa tutelle son esprit et sa volonté, ne lui laissant de liberté que pour les choses indifférentes, et lui imposant non-seulement la lettre écrite de son symbole et de ses règles, mais l'autorité toujours présente d'un confesseur.

Si de ces points fondamentaux nous descendions aux moindres détails, nous trouverions partout le même esprit. Non-seulement les sacrements sont conférés dans les formes, avec les cérémonies prescrites, et par des paroles sacramentelles; mais tous les détails du culte sont réglés avec la même précision. Les hommes doivent paraître à l'Église la tête nue, et les femmes la tête couverte. On doit prier Dieu à genoux. On doit entendre debout la lecture de l'Évangile. Le prêtre, pour dire la messe, doit porter un costume minutieusement réglé dans toutes ses parties. Le cérémonial lui indique quand il doit se tourner vers l'autel ou vers les fidèles, quand il doit lever les mains ou les abaisser. Toutes les prières qu'il prononce sont également fixées, et l'heure où il doit les dire, et la posture, et s'il doit les psalmo-

dier, ou les chanter, ou les prononcer à voix basse. Il est rarement permis aux simples fidèles d'improviser des prières. L'Église recommande surtout un certain nombre de prières qu'elle fournit toutes faites, parmi lesquelles le rosaire et les litanies ne sont guère que la répétition constante des mêmes formules. Elle va même, pour rendre son unité et son universalité plus manifestes, et en même temps pour humilier la raison et ne laisser aucune place à ce qui constitue l'individualité, jusqu'à conseiller dans beaucoup de cas et à prescrire dans certains autres l'usage d'une langue que l'immense majorité des fidèles ne comprend pas. Enfin, elle autorise et elle encourage des pratiques dévotes, telles que les macérations, les ex-voto, les actes exceptionnels d'humilité, les neuvaines, les processions, les pèlerinages, pratiques auxquelles elle attache souvent des indulgences, c'est-à-dire la remise d'une portion des peines du purgatoire. Ce tableau très-incomplet de la discipline catholique suffit pour nous en remettre sous les yeux les principaux points, et pour nous montrer combien toutes les parties de la religion catholique sont étroitement unies entre elles.

En effet, les mystères humilient la raison, la rendent impuissante, obligent de recourir aux interprétations de l'Église. Le péché originel, la rédemption, la grâce, expliquent, nécessitent l'usage des sacrements. Le dogme de l'intervention directe de la Providence dans les affaires humaines, entraîne toutes les pratiques dévotes, les neuvaines, les prières recommandées, les chapelets bénits, les scapulaires. Le paradis et l'enfer servent d'auxiliaires à toutes les prescriptions de l'Église. Le prêtre n'est pas seulement un docteur, un prédicateur, un modèle; il a des pouvoirs surnaturels.

Il paraît, dans le sacrifice de la messe, comme un intermédiaire entre les deux mondes.

Comme nous avons négligé toute discussion historique, nous rejetons aussi tout ce qui importe moins à notre but, et par exemple les rapports de l'Église catholique avec le pouvoir temporel, les tendances de son clergé dans les affaires moins essentiellement ecclésiastiques, l'importance que lui donnent le vœu d'obéissance prononcé par tous les prêtres, le droit d'enseigner du haut de la chaire, l'autorité que le caractère épiscopal communique à ses instructions pastorales et à ses mandements. Nous ferons seulement une remarque sur laquelle tout le monde sera d'accord ; c'est qu'il y a dans son culte quelque chose de pompeux et de naïf à la fois, qui émeut et qui transporte. Les descriptions de l'Italie sont toutes pleines de la magnificence de Saint-Pierre de Rome ; et tout le monde sait que, dans le dernier village catholique, quatre murs de pierre blanchis à la chaux, quatre planches de sapin pour autel, une branche de buis dans un bénitier, suffisent avec un vieux prêtre et un enfant à demi vêtu, pour rendre le culte imposant et touchant. Il y a dans toutes les fonctions catholiques une image vive de la présence de Dieu et de la piété des hommes ; et ces chants, ces rites, ces costumes, dans notre société réaliste, qui n'a plus ni formalités, ni traditions, tranchent si vivement avec tout le reste, qu'on ne se sent plus le même homme en leur présence. Il est difficile de ne pas oublier Dieu partout ailleurs ; et il est difficile, dans une chapelle catholique, de ne pas s'en souvenir.

Nous parlons, dans tout ce qui précède, de ce qui est

essentiel à la religion catholique; et nous allons parler maintenant de tendances qui ne peuvent être imputées ni à son dogme ni à sa discipline, et qui tiennent à ce qu'il y a de nécessairement humain dans toute religion, de l'aveu même des fidèles. Or, il arrive à certains catholiques, accoutumés à mettre l'autorité de la foi au-dessus de l'autorité de la raison, d'aller jusqu'à traiter d'impiété toute doctrine qui n'est pas née dans le sein du catholicisme et soumise à l'autorité des docteurs orthodoxes. Ils contestent à la raison tous ses droits, et parce qu'ils ne peuvent admettre la liberté dans l'Église, ils ne veulent pas la tolérer au dehors. L'obligation de respecter partout la lettre et la formule pousse quelques fidèles à donner une efficacité superstitieuse à des pratiques de piété qui n'ont pas le caractère sacramentel. Une fois sur cette pente, il est à craindre qu'ils n'en viennent à matérialiser en quelque sorte une religion qui, par son origine et par ses dogmes, constitue l'idéalisme le plus élevé. Le nom de Dieu perd de sa sainteté pour être répété trop souvent ; l'Église devient familière, elle n'inspire plus le respect; la prière dépasse à peine les lèvres; les œuvres pies, contre le texte formel de l'Évangile[1], remplacent les bonnes œuvres; les pratiques d'humilité tournent à l'orgueil et à la satisfaction de soi-même: on quitte le chevet d'un malade pour assister à une messe; on oublie le devoir de charité, le premier devoir du chrétien, pour se laisser aller à des sentiments

1. « Tous ceux qui me disent : « Seigneur! Seigneur! » n'entreront pas dans le royaume des cieux; mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans le ciel, celui-là entrera dans le royaume des cieux.» *Év. selon S. Matth.*, chap. VI, vers. 21.

« Laissez là votre présent devant l'autel, et allez d'abord vous réconcilier avec votre frère; et alors vous viendrez offrir votre présent.» *Ib.*, chap. v, vers. 24.

hostiles contre les incrédules; si l'on prie encore pour eux, ces prières ont l'air d'une insulte. Enfin, on tombe dans les distinctions sophistiques, dans les subtilités, dans les raffinements. On adopte des subterfuges, des équivoques, des moyens termes. On entre en accommodement avec le ciel et avec sa conscience. On devient d'une crédulité idiote et empressée pour de faux miracles, que l'Église repousse, qui ne pourraient servir à la gloire de Dieu, qui scandalisent les incrédules et les vrais dévots. On fait la guerre non-seulement à la philosophie, mais à la science, aux lettres, à la civilisation. Ces défauts ne doivent pas retomber sur une Église qui les condamne. Il n'est pas de culte positif, si parfait qu'on le suppose, qui, les vices de l'humanité aidant, ne puisse chez les esprits d'un ordre inférieur dégénérer en superstition.

Nous revenons maintenant à la religion naturelle, avec l'espoir de la faire mieux comprendre, grâce à la comparaison que nous venons de provoquer.

La religion naturelle est ennemie de la superstition. Comme elle s'appuie toujours sur la raison, elle n'admet rien en sa croyance dont elle ne se soit pleinement rendu compte. Son caractère propre est la netteté, la précision, la sincérité. Elle ne feint pas de savoir ce qu'elle ignore; elle ne couvre pas de grands mots son ignorance; elle reconnaît de bonne foi qu'il y a des secrets inaccessibles à la science humaine, et s'efforce seulement de déterminer exactement les points qui peuvent être connus, et ceux qui, par la faiblesse de notre esprit, doivent nous demeurer cachés. Elle se pose à elle-même ses bornes; et, dans la limite où elle se resserre, elle ne souffre rien d'obscur et d'inexpliqué.

Elle ne se perd pas dans les nuages ; elle ne rêve pas ; elle est claire, sensée, méthodique. Il n'y a rien en elle qui ne soit conforme au sens commun. Elle se rend intelligible aux esprits médiocres, et elle suffit aux besoins des esprits cultivés. La poésie dont elle est pleine est vigoureuse et salutaire. C'est pour l'intelligence un aliment sain et solide, également éloigné du matérialisme et de l'extase.

Le Dieu de la religion naturelle n'est pas un Dieu humain, que nous puissions rabaisser à notre niveau et mesurer à notre petitesse, car il n'y a rien de plus insensé que de supposer un Dieu qui n'explique rien dans le monde à force de ressembler au monde ; mais ce Dieu inconnu soutient notre raison, au lieu de la troubler. Il est son point de départ, comme tout premier principe est le point de départ des démonstrations sans pouvoir être démontré lui-même. Nous ne savons rien de sa nature, sinon qu'elle est parfaite en intelligence, en bonté, en puissance ; ni de son éternité, sinon que le temps n'en est pas même l'image. Nous le connaissons mieux par ses œuvres qu'en lui-même ; mais dans ses œuvres nous voyons partout les marques de sa bonté et de sa grandeur. Nous savons qu'il a créé le monde, et nous voyons qu'il le gouverne. Nous constatons la création, nous renonçons à l'expliquer, parce qu'il n'y a rien d'analogue dans les actes humains. De même nous suivons avec amour et respect le développement des vues de la Providence, sans nous représenter Dieu comme un ouvrier malhabile et incertain, qui change d'avis et raccommode son œuvre, ou comme un père faible, tantôt irrité, plus souvent attendri, qui s'abandonne à sa colère, en rougit, et s'efforce de la

faire oublier par sa tendresse. Un tel Dieu n'est pas l'idéal qui resplendit au fond de la raison humaine, et dont la science nous montre la glorieuse et féconde immutabilité. Le vrai Dieu n'a rien de l'homme. La passion, l'inconstance, l'effort ne sont pas en lui : cette sereine et puissante volonté tire les mondes du néant, avec leurs développements jusqu'à la fin ; cette intelligence voit du même coup tous les temps et tous les espaces ; cet amour embrasse à la fois tous les êtres créés, et les voit présents devant lui chacun avec toute son histoire. Dieu nous a placés dans le monde pour le gouverner, pour le traverser. Nous y marchons, sous son œil et sous sa main, mais dans la plénitude de la liberté que nous tenons de lui, soutenus par les éternels décrets de sa puissance, vivifiés par l'éternel amour qu'il ressent pour sa créature. Par lui rien ne nous manque ici-bas pour la seule œuvre qui nous importe, car il nous a donné le devoir et la liberté; par lui, rien ne nous manquera dans l'avenir, car à la mort il apaisera les ardeurs de notre cœur et de notre esprit en se donnant lui-même à nous pour aliment, en nous remplissant du spectacle de sa gloire et des torrents de son amour. Qu'importe de marcher sur des cailloux, à travers des ronces, pour arriver à cette fin ? Il faut que le bonheur soit conquis, pour être vraiment le bonheur. Nous acceptons résolûment l'épreuve ; et nous faisons de nos sacrifices comme un hymne à la gloire du Dieu qui nous soutient et qui nous appelle. Ce monde, si plein de Dieu, n'est plus pour nous une prison, c'est un temple.

Dès que nous connaissons à la fois notre origine et notre but, enfants de Dieu, appelés par sa volonté bienfaisante à retourner vers lui, nous sentons que

notre premier devoir est de rester unis à notre Père, et d'employer tous les instants de notre vie à lui témoigner notre reconnaissance. Nous devons un culte à Dieu, et nous avons besoin, pour nous-mêmes, pour notre consolation, de l'adorer. Comment adorer celui qui, par sa seule volonté, a tiré le monde du néant, dont la grandeur et la puissance n'ont pas d'analogue et ne peuvent être exprimées par des paroles, qui est au-dessus du temps et de l'espace, dans l'indépendance absolue et le bonheur parfait? C'est parmi les bienfaits de Dieu, l'un des plus signalés de nous avoir imposé une règle, donné une tâche difficile, et fourni par là l'occasion de le servir, en coopérant pour ainsi dire à son œuvre. Sans la liberté, nous ne pourrions pas adorer. Dieu nous a laissé en quelque sorte, pour notre liberté, pour notre activité, pour notre devoir, une petite sphère, où nous pouvons à son exemple faire le bien, concourir à l'unité générale. Nous pouvons nous maintenir entiers et sains, comme corps et comme esprits, sans contracter de souillure, sans nous amollir, sans nous affaiblir. Nous pouvons développer les aptitudes de notre corps; diriger vers la vérité éternelle toutes les forces de notre esprit; aimer la beauté éternelle de tout notre cœur. Nous pouvons, en suivant notre sentier, regarder en avant de nous, à droite, à gauche, quels sont ceux de nos frères que l'ignorance, le vice, la maladie, la misère condamnent à souffrir, et leur venir en aide, avec une ardeur infatigable. Nous pouvons panser leurs plaies, étancher leur soif, leur distribuer notre superflu ou leur faire une part dans notre nécessaire, ouvrir leurs esprits, guérir ou réchauffer leurs cœurs; leur donner notre exemple, à défaut d'autres secours, leur apprendre à connaître Dieu, à le servir,

et à trouver de la douceur dans son service. Nous pouvons, regardant la vie de plus haut, nous consacrer à la science, travailler sans relâche, non pour nous, mais pour la vérité, ravir ses secrets à la nature, et les répandre autour de nous, ou les consacrer à la postérité, trésor que Dieu nous dispense pour en faire jouir nos frères par nos mains. Voilà le culte que nous devons à Dieu, voilà la prière qu'il aime; voilà les degrés par lesquels nous remontons à lui. Dieu permet qu'on lui bâtisse des temples ; mais une école, un hôpital, une fabrique, sont aussi des temples élevés à sa gloire[1]. On lui adressera des prières, mais il n'y a pas de prière qui vaille à ses yeux une bonne action. La nature ne met rien sur nos lèvres, que ces paroles : « O Dieu, puissé-je vivre suivant ta loi et suivant ton cœur ! » Ainsi l'action est le premier précepte et la meilleure prière[2]. Ce n'est pas seulement l'homme pervers qui est réprouvé, ce n'est pas l'impie, ce n'est pas le violateur de la justice humaine et divine, celui qui prend la vie, les biens, la liberté de ses frères, qui souille son âme et son corps par l'assouvissement de honteuses passions ; c'est l'homme inutile, qui enfouit sa force ; c'est l'âme solitaire, qui, faite pour l'humanité, s'isole de l'humanité, qui ne veut vivre que pour elle-même, contente de ne pas faillir, comme si la vertu n'était qu'une négation ; qui cherche dans l'anéantissement des passions et

1. « Numquid vult Dominus holocausta et victimas, et non potius « ut obediatur voci Domini? Melior est enim obedientia quam victi« mæ : et auscultare magis quam offerre adipem arietum. » Liv. Ier des *Rois*, chap. xv, vers. 22.

2. « Les cérémonies extérieures ne sont que des marques du culte intérieur, qui est tout l'essentiel. Ces cérémonies sont destinées à frapper l'homme grossier par les sens, et à nourrir l'amour dans le fond du cœur. » Fénelon, *Troisième lettre sur la religion.*

comme dans une mort anticipée, une innocence imbécile, tandis qu'il faut virilement combattre le combat de la vie, le bon combat, aimer, penser, agir, laisser sa trace, faire du bien, imiter Dieu, escalader le ciel, et non le rêver!

On dit que la religion naturelle ne donne à l'homme ni un symbole, ni une table de la loi. C'est calomnier à la fois la raison et la liberté. Qu'est-ce que la raison, sinon une force et une lumière, pour chercher, pour trouver la vérité? Qu'est-ce que la raison, sinon une règle? Si pour aller jusqu'au bout de la raison, si pour éclaircir, pour développer, pour appliquer la règle, il faut des efforts, c'est notre condition et notre nature : Dieu l'a voulu ainsi en nous faisant libres. Acceptons l'homme tout entier. Gardons-nous de croire que le Créateur nous ait donné la raison pour l'emmaillotter ou la liberté pour nous laisser vivre enchaînés au fond d'un cachot. Aussi insensés que ces scolastiques qui, par leurs formules, réduisaient l'esprit humain à n'être qu'une machine, sont ces éternels enfants qui ne conçoivent pas qu'on puisse marcher dans le monde sans lisières, avec l'étoile de la raison qui nous luit, et la main toute-puissante qui nous soutient. Ne donnons pas pour spectacle à Dieu l'amoindrissement systématique de son œuvre. Ne réduisons pas l'intelligence à la condition de l'instinct; ne faisons pas de l'homme libre un automate. Dieu nous donne le commencement de la vérité et le principe de la loi; et il nous commande de développer ces prémisses, de conquérir le symbole, d'appliquer la loi, de l'approfondir. Il nous commande de vivre! Il ne faut pas traiter la liberté en ennemie, puisque c'est le plus grand don que Dieu nous ait fait.

C'est la gloire de la religion naturelle de laisser intacte la liberté dans l'ordre de la pensée et dans l'ordre de l'action.

On reproche encore, sans plus de justice, à la religion naturelle de n'offrir à l'homme au delà de cette vie qu'un avenir incertain. Tous les raisonnements sur lesquels on appuie l'espérance de l'immortalité sont sujets à contestation, comme tous les raisonnements humains. Beaucoup d'esprits puisent dans ces arguments une confiance absolue; d'autres demeurent dans le doute; d'autres enfin rejettent toute croyance à une vie future. Ce n'est pas assez d'une espérance si contestée pour servir de sanction à la vérité morale. Il nous faut, pendant la vie, une foi plus sûre d'elle-même. Il faut un autre oreiller à la mort.

Nous pourrions répondre, avant tout, que la justice ne dépend pas de la récompense, mais, au contraire, la récompense de la justice; qu'il faut faire le bien sans hésitation ni arrière-pensée, parce qu'il est le bien; que la vertu n'est pas un négoce, et que l'homme digne de ce nom doit être prêt à mourir pour elle, dût la mort, remplissant les tristes espérances du matérialiste, anéantir la pensée dans la dissolution du corps. Quand même la vérité serait inutile ou funeste, l'homme ne devrait pas souiller son esprit par une erreur; et il ne devrait pas souiller sa liberté par un vice, quand même il n'y aurait que des douleurs pour l'honnête homme et des joies pour le méchant. Ne laissons pas périr cette maxime sainte et forte, que la philosophie ancienne connaissait, par laquelle le stoïcisme a vécu, et qui est une des grandeurs de la doctrine chrétienne. Mais après l'avoir rappelée, avouons ce qu'il y a en

elle d'austérité, et soyons reconnaissants envers Dieu qui a rendu la vérité, non-seulement aimable, mais fructueuse, et qui ne l'a condamnée à souffrir si souvent dans ce monde que pour la récompenser dans l'autre. L'espérance de l'immortalité est une des grandes forces de la vertu, quoiqu'elle n'en soit pas l'unique force; et le dogme des récompenses futures est une partie nécessaire de la religion naturelle. Mais que nous veut cette négation obstinée, qui, vaincue dans la discussion, et obligée de céder aux arguments sur lesquels la philosophie spiritualiste s'appuie pour promettre aux hommes l'immortalité, se rejette sur une prétendue impuissance de la raison humaine, et va jusqu'à nous contester toute certitude pour nous ravir celle-là plus sûrement? A l'exception des vérités de fait, qui parfois trouvent aussi des contradicteurs, quelle est donc la doctrine, en philosophie, en morale, en politique, en économie, qui ne soit tous les jours honnie et conspuée? Il ne s'agit pas de savoir si l'immortalité de l'âme est contestée, mais si elle est vraie. Les docteurs des religions révélées, qui, une fois la révélation admise, n'ont besoin que de la parole de Dieu pour être certains de l'immortalité, ne dédaignent pas d'ajouter à cette certitude la certitude d'une autre sorte que produisent les démonstrations de l'école. Eh! qui donc oserait dédaigner la preuve philosophique, quand la révélation elle-même est obligée de faire reconnaître ses droits par la raison, avant de lui demander obéissance? La religion naturelle, dans tous ses dogmes, a tout juste le même degré d'autorité et de force que la raison. Cela nous suffit pleinement; et à ceux qui refusent de s'en contenter, il ne reste d'autre refuge, s'ils sont conséquents, que le scepticisme.

Une objection plus sérieuse peut-être, parce qu'elle est moins radicale, consiste à soutenir que la religion naturelle manque de précision dans ses dogmes. Elle prouve l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; mais elle ne nous éclaire pas complétement sur la nature de Dieu et sur les conditions de la vie future. Il est vrai; mais ces limites qu'on nous reproche sont les limites mêmes de l'intelligence humaine. Nous n'aspirons à rien qui ne soit dans les limites du possible, et quand on nous demande de comprendre l'incompréhensible, nous croyons que c'est comme si on nous demandait d'être infinis. Nous savons de Dieu qu'il existe, qu'il est parfait, qu'il nous a créés, qu'il nous aime, qu'il gouverne le monde, qu'il nous récompensera : voilà tout ce qu'il nous faut pour l'aimer et pour le servir. Que veut-on de plus? Savoir la nature même de la perfection, l'essence de l'acte créateur? Mais comment les exprimer, puisqu'elles n'ont pas d'analogues? Ou comment les penser, puisqu'il n'y a rien, dans les perceptions des sens et de la conscience qui leur ressemble? La doctrine chrétienne ordonne aux fidèles de croire à la perfection de Dieu et à la création; elle se tait, comme la philosophie, sur la nature de cette perfection, sur l'essence de cette création. C'est qu'elle doit s'accommoder à la faiblesse de l'homme, puisqu'elle veut être entendue de nous. Elle ajoute les mystères aux notions philosophiques; mais à titre de mystères, c'est-à-dire de vérités qu'il faut croire sans démonstration, par une foi qu'elle proclame méritoire et par conséquent surnaturelle. Reproche-t-on à la philosophie de n'avoir pas de mystères? Est-ce là ce qu'on lui reproche? L'objection est à peine plus sérieuse quand elle tombe sur la vie future. Eh! sans doute, nous ne décri-

vons pas les délices spirituelles comme les poëtes païens décrivaient leurs champs Élysées, ou comme les musulmans décrivent leur paradis matériel, planté d'arbres verts et habité par les houris. Le corps change bien quelque chose à notre manière de penser et de sentir, et comme nous n'avons jamais ni pensé ni senti qu'avec son concours, nous ne pouvons savoir au juste ce que nous serons quand ces organes auront disparu, et que l'application de notre âme à ses objets sera immédiate. Mais quoi ! ne savons-nous pas que nous ressusciterons avec notre conscience? que nous nous retrouverons entiers, esprit, cœur, volonté, de l'autre côté de la tombe? que nous n'aurons perdu qu'une partie de ce qui limite notre être, rien de ce qui le constitue? que le vrai, le beau et le bien, vers lequel nous tendons par toutes nos facultés pendant cette vie, mais que nous cachent des océans de matière, qu'éloignent de nous les mille préoccupations du monde, les besoins, les vaines passions, et que nous poursuivons trop souvent à l'aveugle, avec des épuisements et des défaillances, prenant plus d'une fois le faux pour le vrai, dans la science, dans les arts, dans la pratique de la vie, se donneront enfin à nous, immédiatement, complétement, sans efforts, sans intermédiaire, sans nuage, dans toute la plénitude de leur être, et suivant toutes les forces du nôtre? Et comment pourrions-nous mieux exprimer cette doctrine de la religion naturelle que par ces paroles qui résument toute la doctrine chrétienne sur l'immortalité de l'âme : Voir Dieu face à face, et l'aimer de tout son cœur pendant toute l'éternité? N'est-ce pas une espérance claire, précise, formelle? Que parle-t-on, en présence de tels dogmes, de vague et d'incertitude?

Du culte intérieur dans la religion naturelle. Le culte intérieur a trois éléments : la pratique du devoir, la prière et l'expiation.

Dans ces trois croyances fondamentales, la Providence, l'Immortalité et la loi du Devoir, nous avons pour ainsi dire la religion naturelle tout entière. Il ne nous reste à chercher que le culte. Disons-le d'abord sans détour, c'est ici que la religion naturelle ne donne pas à l'humanité tout ce que l'humanité lui demande; car, inventer un culte, cela ne se peut; et nier l'utilité d'un culte, cela ne se peut davantage. Quoi donc? Ne ferons-nous que poser la question, et déclarer notre impuissance?

Quand même nous serions réduits à cette nécessité, il faudrait avoir le courage de la subir. On ne gagne rien à dissimuler un problème qui sort de la nature même des choses. Est-il vrai qu'un culte soit nécessaire? Si cela est vrai, disons-le. Mais pourquoi le dire, si nous reconnaissons nous-mêmes qu'un culte est impossible? Parce qu'un livre de philosophie n'est pas une apologie de la philosophie. Une philosophie doit la vérité tout entière sur sa foi, sur ses espérances, sur ses doutes, sur ses regrets. Après la conscience de sa force, ce qu'il y a de plus souhaitable au monde pour un ami de la vérité, c'est d'avoir conscience de sa faiblesse. On ne sait bien ce qu'on sait, que quand on connaît la limite de sa science.

D'ailleurs, s'il n'y a pas, dans la religion naturelle, les éléments d'un culte régulier et complet, peut-être trouverons-nous, par une recherche humble et sincère, quelques pratiques utiles à recommander, quelques conseils à donner pour la vie intérieure, des

indications à défaut d'une règle, une méthode à défaut d'une discipline. C'est dans cet esprit d'extrême réserve qu'ont été écrites, et que doivent être lues les réflexions suivantes. Il faut accepter ce que la raison nous donne, sans se faire d'illusions, sans se livrer au découragement[1].

Croire à Dieu, espérer en lui, faire le bien, c'est presque tout l'homme. Pourtant, il a le devoir et le besoin de prier. Est-ce seulement dans les religions positives qu'il trouve à remplir ce devoir, à satisfaire ce besoin? Non, car la raison suffit, nous l'avons vu, pour nous apprendre à prier, et pour nous montrer le caractère et la véritable fin de la prière. La religion naturelle a donc aussi son côté pratique, même comme religion, comme culte, en dehors des prescriptions purement morales; car la prière est évidemment le fond du culte, ou plutôt c'est le culte même, quoique nous ayons peine à comprendre un culte sans les rites. Les rites

1. « Reconnaissons sincèrement que ces quelques préceptes ne sauraient constituer un culte. Il est de l'essence de la philosophie de se tenir dans le domaine de la démonstration, parce qu'elle est fondée sur la raison et sur la liberté. Tout ce qui ne peut être directement démontré, tout ce qui ne résulte pas immédiatement d'un principe, n'existe pas en philosophie; et réciproquement, la philosophie elle-même n'existe pas pour tout esprit incapable de suivre un raisonnement. Sans doute son influence n'est pas bornée à ceux qui la comprennent, car elle agit indirectement sur les autres en modifiant à la longue les opinions, en transformant les mœurs et les lois, en répandant et en fécondant les sciences. Mais il y a loin de cette action si indirecte et si lente à l'influence qu'exerce sur les masses une religion, même fausse. Il ne faut pas trop nous affliger de ce contraste, parce que la philosophie, qui ne recule pas, finit toujours par s'établir et s'étendre; et il ne faut pas nous en étonner, parce que les formalités d'un culte s'adressent au cœur et à l'imagination de la foule, tandis que la philosophie ne parle qu'à ceux qui savent raisonner. »

(Jules Simon, *le Devoir*, 4e édition, page 420.)

ne sont qu'une discipline destinée à régulariser la prière, à la diriger, à venir au secours des âmes tièdes, ou impuissantes et dépourvues d'initiative. La religion naturelle, parce qu'elle suppose partout une intelligence maîtresse d'elle-même, un cœur qui trouve en lui seul assez de ressources pour s'attacher à Dieu et pour l'adorer, ne met rien entre Dieu et l'homme. Elle ne nous donne, pour nous protéger et nous soutenir, ni une cérémonie ni un maître.

Quand on regarde cette situation en elle-même, elle a quelque chose de grand et d'énergique. Elle paraît très-conforme à la majesté de Dieu et au respect que l'homme doit à sa propre liberté. Mais on peut se demander si la religion naturelle, qui exalte la dignité de l'homme, ne fera rien pour sa faiblesse. Dès que le culte a un cérémonial et des rites, il coûte quelque chose à la liberté, et les âmes de peu de ressort et de peu de lumières courent risque de quitter le fond de la religion, qui est la vertu, pour s'attacher aux formalités : cela est vrai, voilà le danger; et cela n'empêche pas que la possibilité de prier, sans paroles consacrées, sans ministres de la prière, sans époque déterminée, sans pompe extérieure, sans aucun signe sensible, ne suffise qu'à des âmes naturellement portées aux sentiments religieux, et qui n'ont besoin ni d'être averties ni d'être guidées.

Malheureusement, la raison démontre qu'il faut honorer Dieu, et ne démontre pas qu'il faut l'honorer par telle parole, par telle attitude, en tel lieu, à telle heure. Elle nous laisse libres; elle marque le devoir, sans descendre à la casuistique. Comme elle ne saurait avoir de prêtre, elle ne saurait prescrire de cérémonies. Elle ne peut même imposer une simple formule

de prière. Elle affranchit les faibles de la superstition; mais elle les livre à leur faiblesse. Elle peut diriger, conseiller, éclairer : mais elle ne peut jamais gouverner.

Ces conseils que peut donner la raison, à défaut de préceptes, quels sont-ils? Cherchons-les dans l'expérience de la vie, en songeant à la bonté de Dieu, à la faiblesse, à l'imprévoyance de l'homme. Nous avons besoin de prier; mais faut-il attendre que ce besoin se fasse sentir? N'est-il pas à craindre que le mouvement du monde, les nécessités de la vie, ses plaisirs ne nous entraînent loin de Dieu et loin de nous-mêmes, et que le sentiment de la présence de Dieu ne s'efface de plus en plus? Les exemples ne manquent pas pour nous montrer ce que devient une âme livrée à la dissipation, à la passion, envahie par les affaires ou par le monde, en proie aux mille frivolités de la mode, ou aux entraînements de l'ambition, aux fiévreuses alternatives de la perte et du gain. Pendant qu'elle se tourmente pour ces résultats misérables et qu'elle quitte une agitation pour se jeter dans une autre, elle oublie le vrai but de la vie, le lendemain de la mort. C'est tout au plus si elle retrouve le nom de Dieu dans les grandes crises, lorsqu'elle ne sait plus à quoi se rattacher. Elle jette ce cri dans son désastre, et il meurt étouffé sans trouver d'écho, parce que les sources de la confiance et de la piété sont taries. Il n'y a plus d'idéal pour cette âme dévoyée, attachée aux intérêts matériels. Elle ne sait plus ni rêver ni prier. Quelle solitude! Et si le monde fait silence un instant ou se détourne, quel désespoir! Il est effrayant de penser avec quelle rapidité on est entraîné dans cet abîme dès qu'on s'oublie. Il faut pour y échapper un commerce assidu avec Dieu, une persévérance de chaque jour. On se trouve, après une

interruption prolongée, comme ces libertins fatigués du monde qui reviennent tout froissés au foyer domestique, et reconnaissent avec accablement qu'ils n'en peuvent plus sentir ni comprendre la douceur. Si nous voulons échapper à cette misère, réglons notre vie, établissons pour notre usage des prescriptions formelles; ne nous laissons pas conduire par le caprice, par les événements; ayons une méthode pour l'action comme tous les esprits bien faits en ont une pour la pensée. Il ne doit pas se passer un seul jour sans que notre âme ne soit mise en la présence de Dieu. Tenons-nous en garde contre les défaillances et les frivolités de notre nature, en nous imposant l'obligation de prier à des heures déterminées par avance. La raison semble indiquer le commencement et la fin du jour. Le matin, on demandera du courage; on formera la résolution de bien faire [1]. Le soir, on se recueillera dans le silence pour se juger soi-même sous l'œil de Dieu. Ces saintes et salutaires pratiques font partie de la discipline dans toutes les Églises chrétiennes; le stoïcisme, avec moins d'autorité et de précision, les avait déjà enseignées. Le ferme propos joue un grand rôle dans sa morale. Ennemis des abstractions, les stoïciens ne se contentaient même pas d'une résolution générale de bien faire; ils voulaient qu'on se formât un idéal de bonne conduite, ou mieux encore, qu'on le prît tout fait parmi les grands hommes dont l'histoire a consacré le souvenir [2]. Nous n'irons pas jusqu'à conseiller cette

1. « Les pythagoriciens nous engagent à porter le matin nos yeux au ciel, afin de nous rappeler à la pensée ces êtres qui accomplissent leur ouvrage, toujours d'après les mêmes lois, toujours de la même manière, » etc. Marc Aurèle, liv. XI, § 27.

2. « Aliquis vir bonus nobis eligendus est, ac semper ante oculos

pratique. La vertu stoïcienne était d'une seule pièce. C'était une sorte d'héroïsme un peu farouche, dont l'histoire de Rome fournissait de nombreux exemples, et qui répondrait mal à ce que demandent aujourd'hui les âmes adoucies par une philosophie plus humaine, et par la salutaire influence du christianisme. Mais une courte méditation sur le but sérieux de la vie et sur les devoirs que l'on peut être immédiatement appelé à remplir, une ardente prière pour demander à Dieu l'occasion et la force d'agir en homme de cœur, voilà ce qui est à la fois sage, respectueux et utile. Quiconque remplit ce devoir chaque jour est prêt à toute heure à paraître devant Dieu.

Le stoïcisme recommandait aussi l'usage de l'examen de conscience[1]. N'est-il pas en effet indispensable de s'arracher à la passion et au courant des événements pour se juger soi-même avec impartialité, avec sévérité? Nous ne nous jugeons pas pendant l'action; quelque chose d'impétueux et d'irréfléchi nous entraîne; mais le soir, quand la tâche est remplie, quand la société et la famille nous rendent à la solitude, pesons devant Dieu cette journée qui va s'ajouter aux autres, et demandons-nous si nous sommes prêts pour la mort. La conscience nous parlera de plus près, pendant cette heure que nous lui aurons réservée; elle nous montrera la lâcheté de nos capitulations; elle nous dévoilera le motif honteux de nos actes, elle nous forcera à reconnaître notre injus-

« habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus, et omnia tanquam « illo vidente faciamus. Hoc Epicurus præcepit : custodem nobis et « pædagogum dedit; nec immerito. Magna pars peccatorum tollitur si « peccaturis testis adsit. » Sénèque, *Epit.* II.

1. « A chacune de tes actions fais un examen. » Marc Aurèle, liv. X, § 29. « A chaque action que tu fais, demande toi à toi-même : « Comment « m'en trouvé-je? Ne m'en repentirai-je pas? » *Ib.*, liv. VIII, § 2.

tice, à en rougir, à la réparer. Il y aura des jours où elle nous permettra de dormir en paix, et d'autres où elle nous interdira le sommeil.

Le résultat de l'examen de conscience sera, avec le temps, de nous éclairer sur nos défauts. Quand nous nous connaîtrons bien, et quand nous saurons quelle est notre principale faiblesse, nous pourrons nous imposer la tâche volontaire de la combattre chaque jour. Si c'est à la vanité que nous inclinons, nous ferons le sacrifice de quelqu'une de nos prétentions; si c'est à la colère, nous nous efforcerons de conserver toujours notre sang-froid et de rester maîtres de nous-mêmes. C'est se montrer pieux envers le Créateur, que de travailler sans relâche à se rendre plus digne de lui. Tout ce qu'on fait de bien en pensant à Dieu est un acte de religion.

Ce qu'on appelle dans l'Église chrétienne une bonne œuvre n'est pas autre chose qu'un acte méritoire en lui-même, qui le devient plus encore parce qu'on se propose d'honorer Dieu en l'accomplissant. Ajouter quelque chose à sa tâche quotidienne, faire une aumône, mépriser une douleur, non par intérêt ni par orgueil, mais par respect pour la perfection de Dieu, c'est obéir à l'obligation d'adorer la Providence. Travailler, donner ou souffrir, c'est toujours prier.

Une partie importante du culte dans les religions positives, c'est l'expiation. Il est naturel que l'expiation, dans une Église, c'est-à-dire dans une société religieuse fondée sur le principe de la révélation, soit régulièrement organisée et soumise à des préceptes formels.

Il y a cette différence profonde entre la société civile et la société religieuse, que la première est instituée

pour procurer à chacun de ses membres les bénéfices de l'association pendant cette vie, et la seconde, pour leur donner les moyens d'être heureux dans l'autre. Il suit de là que la société civile subsiste par un système de peines et de récompenses immédiatement appliquées, tandis que la société religieuse n'a pour se maintenir que des menaces et des promesses. Ainsi toutes les fois qu'elle a recours à la force pour contraindre les hommes à observer ses règles et à recevoir son symbole, la société religieuse renonce à son véritable rôle, et se confond, par une erreur déplorable, avec la société civile. On peut remarquer, chemin faisant, que rien n'est plus contraire à l'esprit de l'Évangile, et que Jésus-Christ a répété plusieurs fois que son royaume n'était pas de ce monde. Mais si l'Église ne peut pas imposer, par la force, des châtiments terrestres, le pécheur sera-t-il réduit à attendre le jugement de Dieu, sans rien faire pour le prévenir? Du moment que la vie est considérée comme une épreuve, et ce point de vue est celui de toutes les religions, il est clair que notre intérêt est d'arriver à son terme, c'est-à-dire à la mort, avec une âme chargée de peu d'iniquités; et pour cela, il n'y a que deux moyens, l'innocence ou le repentir. Il est donc de notre intérêt d'expier nos fautes lorsque nous en avons commis; et, si cela est vrai, même dans l'ordre civil, parce que l'expiation améliore et réhabilite, cela est sans comparaison plus vrai dans l'ordre religieux, puisque, par cette satisfaction anticipée, nous pouvons espérer de trouver grâce devant la justice divine. Dans une Église bien ordonnée, les prêtres, chargés à la fois de la conservation de la foi, de la direction des cérémonies et de l'administration de la discipline, reçoivent la mission d'indiquer aux coupa-

bles l'expiation nécessaire; et c'est aussi la pratique du catholicisme qui, par le sacrement de la pénitence, lave les âmes de leurs souillures, et les affranchit des peines de l'enfer. L'absolution ne peut être, ni aussi formelle, ni aussi complète dans les religions qui n'ont pas de sacrements; aussi voyons-nous, par une conséquence nécessaire, que les pénitences ou punitions volontaires conseillées par le catholicisme n'ont d'analogie ni avec la grandeur de la faute commise, ni avec l'énormité des peines futures évitées. C'est que, plus la pénitence est disproportionnée avec le résultat, plus l'Église marque le caractère surnaturel du sacrement. La religion naturelle, qui n'a d'autre guide que la conscience, laisse à chaque pécheur le soin de déterminer la nature et la mesure de l'expiation.

Elle n'a ni loi écrite, ni juge autorisé. Les principes de la religion naturelle en matière d'expiation sont les principes mêmes que nous dicte la loi morale. D'abord, l'expiation doit être proportionnelle à la faute: nous disons proportionnelle, et non pas proportionnée. Dieu, qui est la justice même, est aussi la bonté même. S'il fallait nous imposer une peine égale au crime de lui avoir désobéi, nos forces n'y suffiraient pas; mais il nous est permis de nous rappeler, en nous soumettant au châtiment, que la justice à laquelle nous satisfaisons est celle d'un père. Seulement, comme il y a des degrés dans la faute, il y en a dans la peine; et la raison exige que la plus grande faute soit expiée par le châtiment le plus douloureux.

En second lieu, il faut que l'expiation détruise autant que possible le dommage éprouvé par des tiers. C'est ici un principe d'équité, qui porte avec soi son évidence. Le mal moral consiste à avoir violé l'ordre;

l'expiation doit avoir pour effet de le rétablir. La souffrance que nous nous imposons à nous-mêmes n'empêche pas la souffrance que nous avons causée à autrui de crier pour ainsi dire contre nous devant la justice de Dieu. C'est une superstition également dangereuse et criminelle, que de croire à la possibilité d'expier le mal sans le réparer.

Troisièmement, l'expiation doit être exemplaire, c'est-à-dire qu'elle doit effacer le scandale de la faute et en inspirer l'horreur. Pécher en public, expier en secret, cela ne se peut, car alors on resterait chargé de la faute du mauvais exemple. Je dois également réparation et à celui que j'ai offensé, et à celui que j'ai scandalisé. Ma pénitence devient utile par sa publicité; et elle est d'ailleurs un acte de culte, auquel il ne m'est pas permis de me soustraire.

Un quatrième caractère de la peine, c'est que l'action à laquelle je me soumets ne doit pas être stérile ; elle doit avoir un bon résultat pour moi, indépendamment de l'expiation, et pour autrui, indépendamment de la réparation. Ainsi, par exemple, la loi anglaise qui condamne certains prisonniers à marcher dans une roue qui tourne sans produire aucun autre effet, est un reste de barbarie, car ils souffrent à la vérité, mais ils ne travaillent pas. Au contraire, il y a de la moralité dans toute loi qui impose au condamné un travail fécond, d'abord parce qu'un travail fécond est un enseignement pour celui qui s'y livre, et ensuite parce que le fruit de ce travail est une sorte d'indemnité que la société reçoit pour le mal qui lui a été fait. De même, dans la religion naturelle, celui qui s'imposerait une souffrance sans résultat pratique, tomberait dans la superstition, car il est absurde d'honorer Dieu en dégra-

dant sa créature, tandis qu'on peut l'honorer et apaiser sa justice en accomplissant une œuvre pénible, mais profitable [1]. Tels sont les principaux caractères que doit présenter l'expiation.

On le voit : l'expiation touche à la fois au culte intérieur par ses principes essentiels, et au culte extérieur par la nécessité de l'exemple. Cette question nous amène donc directement à chercher si la religion naturelle peut constituer un culte extérieur. On se trompe ordinairement sur la portée de ce mot, parce que l'on confond le culte extérieur, qui n'est que la manifestation du culte privé, avec le culte public, qui suppose une réglementation et ne paraît pas conciliable avec la liberté philosophique. Mais il faut écarter d'abord toute idée d'Église, de congrégation, de rite imposé ou convenu, et considérer le culte extérieur sous sa forme la plus simple, c'est-à-dire dans les libres manifestations de la piété individuelle.

Du culte extérieur dans la religion naturelle. Le culte extérieur a trois éléments : l'initiation, le culte proprement dit, ou la prière en commun, et l'apostolat.

§ 1. La religion naturelle ne comporte pas d'initiation.

Les trois éléments constitutifs du culte extérieur sont l'initiation, la prière en commun ou le culte proprement dit, et l'apostolat [2]. Le catholicisme, religion complète où tout est caractérisé avec vigueur, a pour initiation le baptême, c'est-à-dire un sacrement. Ainsi les membres

1. Kant, *La religion dans les limites de la raison*, IVe part., ch. VI.
2. *Id., ibid.*, IVe partie, conclusion

de cette Église sont distingués du reste des hommes par un caractère essentiel et indélébile, ce qui contribue puissamment à la rendre une et homogène. Il s'en faut bien que l'initiation ait la même force et la même importance dans les autres religions; cependant comme toute Église tend à former un corps, on ne peut devenir membre d'une communion sans être accepté, consacré, initié. On chercherait vainement dans la religion naturelle un principe qui pût y autoriser l'initiation. Fondée uniquement sur l'autorité de la raison individuelle, elle n'a aucun pouvoir contraignant d'aucune sorte. Toute sa force est dans la démonstration. Chacun accepte ce qui lui paraît prouvé, et cela seul. Personne n'a de compte à rendre de sa conduite, si ce n'est à la loi civile. Il n'y a d'autre lien entre ceux qu'unit une même croyance, que cette croyance même, tant qu'elle subsiste. Il n'y a point d'autre inégalité entre eux que celle du talent et de la vertu. En un mot, la religion naturelle n'a ni prêtres ni églises; elle ne comporte pas d'affiliation; elle n'a pas même ce genre d'association qui n'est qu'un contrat entre les associés, et qui suppose une œuvre commune, un danger commun, tout au moins un secret. Le seul précepte de la religion naturelle est d'être honnête et d'adorer Dieu; si par le malheur des temps elle devient un péril, ce péril est de ceux devant lesquels il n'est pas permis de reculer ni même d'hésiter, et que l'on affronte coûte que coûte, sans demander ni secours ni conseil; enfin, comme elle est toujours d'accord avec le bon sens, toujours accessible à tous les esprits, elle n'a rien à cacher à personne. Il n'y a donc en elle ni cause ni prétexte pour une initiation ou pour une consécration particulière.

§ 2. De la prière en commun, et des actes extérieurs du culte, dans la religion naturelle.

La religion naturelle n'est pas pour cela absolument destituée de culte extérieur. Indépendamment de la prière que tout homme pieux adresse à Dieu dans le secret de son cœur pour toutes les occasions solennelles de la vie, on peut et on doit professer hautement sa croyance, toutes les fois qu'on se trouve en présence d'un incrédule. Si l'on parle en public, et qu'il soit possible de mêler à son discours quelques mots de reconnaissance pour l'auteur de tout bien, c'est un devoir de le faire. A plus forte raison, si l'on écrit, doit-on se montrer attentif à rappeler le plus souvent possible la grandeur et les bienfaits de Dieu. La naissance, le mariage, la mort, que le christianisme consacre par des cérémonies solennelles, sont des occasions où les sentiments religieux d'une âme trouvent à se manifester. La loi civile, quoique empreinte trop souvent d'un esprit de négation et de positivisme, est pourtant contrainte d'invoquer le nom de Dieu, par exemple lorsqu'elle demande le serment. Il est déplorable de voir le serment traité par le grand nombre des citoyens comme une pure formalité. On hésiterait après une parole d'honneur, et l'on se croit libre de toute promesse après un serment prêté sans contrainte, non par nécessité, mais par ambition ou par amour du lucre. On ne songe pas qu'agir ainsi c'est faire profession publique d'athéisme. On se justifie à ses propres yeux par les bénéfices du parjure. On a outragé le nom de Dieu, mais on a sauvé un sac d'écus. Voilà où en sont nos mœurs. Ceux même qui parmi nous respectent les effets du

serment semblent en profaner la majesté par leur attitude. Est-il donc si difficile de se rappeler la présence de Dieu? Une parole suffit pour cela; il n'y faut ni écharpes officielles, ni accessoires. Dieu est si près de l'homme, et si près même du cœur de l'athée, que la piété sincère est toujours comprise à l'instant. Parmi les convois qui passent dans nos rues, il en est bien qui nous attristent doublement par ce spectacle lugubre et par l'indifférence des assistants. Suivons-les pourtant jusqu'à cette tombe, et que là, au moment du dernier adieu, un parent, un ami se découvre, et d'une voix émue appelle Dieu à juger cette vie et à consoler les cœurs qui souffrent, il n'y aura plus un seul athée autour de lui, tant la vue de la mort présente a de force, même sur les plus incrédules! Nous n'avons pas besoin de ces grandes circonstances pour rendre à Dieu un hommage public : tout supérieur a le devoir de ramener ce grand nom dans les relations que sa situation lui impose; un roi en parlant à son peuple, un père dans l'intimité de la vie domestique, un maître en parlant à ses serviteurs. Nous sommes tous, en un sens, des magistrats; car il y a toujours quelqu'un qui dépend de nos paroles et de nos exemples. Dans l'antiquité païenne, chaque maison avait ses dieux lares. Dans l'Église catholique, on encourage les familles à désigner un lieu pour la prière. Il n'y a pas de pauvre paysan qui n'ait chez lui une image de sainteté, un crucifix, une madone. Dans un temps rapproché de nous, la prière se faisait chaque soir en commun. Le père, au milieu de ses enfants et de ses domestiques, faisait l'office de prêtre, et parlait à Dieu au nom de tous. Quelques familles patriarcales, dans plusieurs pays de l'Europe, et dans le nôtre même, ont conservé cette pieuse coutume. Ce sont là, pour la plupart, des usages que la religion

naturelle peut consacrer. Ils ne sont pas dans le sens de nos idées modernes. Nous tendons de plus en plus à supprimer tout ce qui n'a pas un but immédiat et matériel. Le père croit avoir assez fait en soignant la fortune de ses enfants et en surveillant leur éducation littéraire et scientifique. Il ne comprend pas, il n'est plus digne de comprendre que son premier devoir est de leur inculquer une doctrine morale par ses paroles et par ses exemples; et qu'un des moyens les plus efficaces pour la faire pénétrer au fond des cœurs, c'est de rattacher l'idée de la justice à l'idée de Dieu. C'est par cette indifférence, et non par de vaines théories, que la famille est compromise; et c'est par l'enseignement et la pratique de l'honnêteté que la famille sera sauvée. L'avenir du foyer domestique est dans nos mains. Le père qui, par sa conduite, s'est rendu digne de parler à Dieu au milieu de ses enfants rend sa propre autorité à la fois plus douce et plus sacrée, par l'invocation de ce nom ; il donne une plus grande force au lien de famille; il joint ensemble, dans le cœur de ses enfants, toutes les affections saintes, et les fortifie l'une par l'autre. Plus la loi civile, par la protection du droit de chacun, tend à rompre l'association naturelle, plus les mœurs doivent réagir, pour que la religion du foyer domestique ne s'éteigne pas. Ce n'est pas trop de toutes les forces du ciel et de la terre pour maintenir le sentiment de la fraternité parmi les hommes.

Depuis des siècles, le christianisme a mis au rang des actes de piété l'aumône et le service des pauvres malades. De telles œuvres, bien dirigées, appartiennent à la fois au culte et à l'apostolat. Tout homme a dans les mains le moyen d'adorer Dieu en servant l'humanité. C'est un culte que tout le monde comprend et que tout

le monde bénit. Donnez plutôt, si cela se peut, un instrument de travail qu'une somme d'argent; ouvrez un atelier plutôt qu'un hospice. Traitez l'homme comme un homme. Respectez en lui le travail, l'activité, la liberté. Surtout, si vous voulez adorer Dieu et le servir en servant les voies de sa providence, dévouez votre fortune et votre talent à l'enseignement du peuple. Conquérez des hommes à la société, à Dieu des adorateurs. Éclairez vos frères en combattant les préjugés, en répandant les saines doctrines et les belles connaissances. Si vous entrez dans la salle obscure et nue où l'instituteur de village enseigne à lire à des enfants pauvres comme lui, recueillez-vous, car on travaille là pour la liberté, pour la civilisation et pour la religion. Fermer une école, abattre un temple, c'est le même crime. La plus humble école est aussi un sanctuaire.

Mais pendant que nous cherchons ainsi à déterminer les conditions d'un culte extérieur, un grand nombre d'esprits sérieux et honnêtes nous crient qu'il y en a un tout réglé qui nous crève, pour ainsi dire, les yeux; c'est celui qui dépend des religions positives. Vous vouliez un culte public, et vous ne pouviez en faire un : le voilà. Si vous aviez pris sur vous de le créer, personne ne vous aurait suivis, et surtout, personne ne vous aurait épargné les noms d'imposteurs ou de tyrans; mais il semble que la société elle-même, avec son passé et ses traditions, vienne à votre secours. Quand une loi établie est juste et sage, disent les partisans de cette doctrine, avons-nous besoin, pour lui obéir et pour l'aimer, d'en rechercher l'origine à travers la nuit des temps? C'est Pascal qui a écrit cette pensée, dont aucun communisme n'a dépassé la hardiesse, sur la force de la

prescription et de la coutume : « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre[1]. » Pascal était-il pour cela l'ennemi de la propriété? Accoutumance est stabilité. Le temps est certainement une consécration, quoique ce ne soit pas la meilleure. Un philosophe, disent-ils encore, est obligé de lutter contre la coutume quand elle est mauvaise; mais qui l'empêche de l'accepter et d'en profiter si elle est bonne?

Cette question de l'usage d'un culte établi se pose naturellement devant notre esprit; elle nous obsède en quelque sorte malgré nous ; et quand nous fermerions les yeux pour ne pas voir, les mœurs, les lois, le langage, les monuments publics, les principales fonctions de la vie, nous la ramèneraient de tous les côtés. Descendons dans la rue : voilà une église; entrons dans un tribunal : voilà un crucifix, voilà une Bible. A chaque pas, nous coudoyons un prêtre, portant le costume de sa profession. Nous trouvons des calvaires au carrefour des chemins. Si nous nous marions, la famille accourt, et exige la bénédiction d'un ministre du culte. Si Dieu nous donne un enfant, le même jour, tout le monde autour de nous parle de son baptême. Les uns font appel à nos convictions, et les autres à notre modération. Quand ce n'est pas la foi qui commande, c'est la mode. Après la mort, il faut porter le corps à l'église. Bien peu s'en dispensent, parmi les incrédules. Le clergé catholique refuse quelquefois la sépulture à ceux qui notoirement se sont retirés de l'Église : ce sont alors

1. *Pensées de Pascal*, art. VI, 50; éd. de M. Havet, p. 94.

des gémissements et des irritations. Tel qui ne croit pas en Dieu se récrie. Il veut pour son cadavre une bénédiction dont, vivant, il s'était raillé. Il y a, pour les incrédules, comme une bienséance de la mort, qui se compose d'un prêtre et d'un crucifix. Si les cendres de Voltaire étaient expulsées demain du Panthéon et portées au Père-Lachaise, on planterait une croix sur son tombeau.

Pour se bien rendre compte de cette question grave, qui ne doit pas être tranchée par des lieux communs d'indignation oratoire, il importe de distinguer trois sortes d'actes religieux. Il y a d'abord ceux qui ne sont pas purement individuels, et qui engagent plus d'une conscience ; puis ceux qui supposent une adhésion positive à la forme d'un culte et au texte d'un symbole, et enfin ceux qui paraissent purement passifs, et qui dans le sentiment du grand nombre ne peuvent être considérés comme une profession de foi explicite.

Éclaircissons cette distinction par des exemples. Refuser de se marier à l'église, c'est refuser de recevoir la bénédiction d'un prêtre ; mais c'est en même temps refuser à une autre personne la permission de la recevoir. Voilà le premier cas. Nous pourrions aussi choisir pour exemple la confession à l'heure de la mort. Repoussez-la pour vous-même, c'est votre droit. Abusez de la faiblesse d'un mourant pour lui imposer un prêtre par ruse ou par force, c'est un acte d'intolérance et d'oppression. Refusez un confesseur à un mourant qui le demande, c'est un crime.

La distinction établie entre les actes d'adhésion formelle et la simple participation aux prières n'est pas moins évidente, et l'Église catholique nous fournit abon-

damment des exemples pour la mettre en lumière. En effet, s'agenouiller dans un confessionnal, faire sur son front et sur sa poitrine le signe de la croix, réciter le *Credo*, s'incliner sous l'absolution d'un prêtre, est-ce la même chose que d'entrer avec recueillement dans l'église, d'y écouter une prédication morale, et de s'associer du cœur et des lèvres aux prières qui montent vers l'Éternel? Se confesser, c'est faire profession de foi de catholicisme; prier dans une église, c'est simplement prier en même temps et dans le même lieu que des catholiques. Je vois un temple ouvert, j'y entre sans savoir si c'est une église catholique ou un temple protestant. J'y vois une congrégation recueillie; j'entends un ministre qui prêche une morale saine et fortifiante. Après le sermon, l'assemblée se lève et chante un cantique. Ne puis-je m'associer à ces exercices, et goûter ainsi la douceur d'adorer Dieu publiquement, sans faire pour cela acte d'adhésion à la doctrine d'une religion positive? Voilà la question posée sous ses trois formes principales. Il s'agit maintenant de la résoudre.

Si nous avions à juger la conduite des hommes qui, dans ces trois circonstances différentes, se mêlent aux pratiques d'un culte positif, tandis qu'ils n'admettent en réalité d'autres dogmes que ceux de la religion naturelle, nous condamnerions sans hésiter ceux qui font des actes de foi proprement dits, tels que la récitation du symbole, la confession, la communion. Ils se rendent évidemment coupables de mensonge et de parjure, en exprimant devant Dieu et devant les hommes une foi qui n'est pas la leur. Il n'y a pas de subterfuge qui puisse pallier une telle hypocrisie. Mais, sans aller jusqu'à

l'approbation, nous aurions assurément plus d'indulgence pour ceux qui ont craint de blesser la conscience d'autrui ; ou pour les âmes religieuses qui se sont associées à une prière sans adhérer à un symbole. En général, il faut être doux et indulgent pour les actions humaines, quand on peut supposer la pureté des intentions. Parmi les incrédules qui se mêlent à la foule des croyants, il y en a qui ne pensent qu'à honorer Dieu, et d'autres qui ne pensent qu'à tromper les hommes. Dieu seul connaît et juge le fond des cœurs. C'est une sainte et salutaire maxime de décider de la doctrine avec austérité, et de juger de la conduite des hommes avec charité.

Mais, ces réserves faites pour l'indulgence que l'on doit à l'erreur involontaire et à la faiblesse, nous devons à la foi que nous professons de déclarer qu'il n'y a pas à hésiter sur la question de principes. La faute est plus grave quand on exprime formellement une croyance qu'on désavoue au fond du cœur, elle est plus excusable quand on se donne pour raison ou pour prétexte l'obligation de respecter la foi d'autrui; mais il y a toujours faute. Il ne faut jamais déserter sa croyance, il ne faut jamais la cacher ; chacun doit faire ce qu'il croit juste avec calme et simplicité, sans provoquer personne, mais aussi sans craindre personne. Une croyance raisonnée et sûre d'elle-même, est à la fois inflexible et douce, également éloignée de la tolérance et de la faiblesse. Au fond, dire qu'il vaut mieux se tenir à l'écart que de s'associer, même passivement, à un culte dont on ne partage pas le symbole, c'est dire qu'il ne faut jamais paraître ce qu'on n'est pas. Ce précepte de morale ne souffre aucune dérogation. Vous avez beau vous séparer en pensée de la congrégation pendant que vous

assistez à l'office : cette assistance même est pour ceux qui vous voient une déclaration explicite, et quand vous la désavouez intérieurement, cela ressemble à s'y méprendre à une restriction mentale. Ainsi, premièrement, cette conduite est équivoque, c'est un acte de mauvaise foi, un mensonge. Une autre raison qui la condamne, c'est qu'elle constitue une désertion formelle de vos propres principes. Il y a donc tout à la fois faute grave contre la morale ordinaire et contre la morale religieuse.

On ne prendrait pas la peine d'établir une vérité si palpable, si on ne la voyait méconnaître à chaque instant par les esprits les plus droits et les caractères les plus fermes. L'habitude nous bouche les yeux, et nous empêche de sentir la honte d'une conduite sans franchise et sans dignité. Il n'y a pas un honnête homme qui voulût laisser une équivoque dans l'esprit de ses amis sur sa manière de penser en fait de politique : par quel oubli du sens commun est-on plus facile en ce qui concerne la religion ? Il ne peut pas y avoir de dignité dans une conduite qui a besoin d'explication. Ce qui est juste et vrai s'explique tout seul, et ne laisse aucun nuage dans l'esprit de personne.

Est-il besoin d'avertir, en revanche, que le respect pour la conscience d'autrui et pour le culte d'autrui est un impérieux devoir ? Il est permis de discuter les croyances qu'on ne partage pas, et même, dans de certaines conditions, on est tenu de le faire ; mais il faut, en le faisant, n'avoir d'autre but que la vérité et le bien des âmes. On peut discuter, dis-je, mais non injurier ou scandaliser. C'est un douloureux spectacle que de voir des hommes pieux, des philosophes, em-

ployer l'injure et la calomnie contre ceux qui ne partagent pas leurs croyances. L'injure appelle l'injure; elle irrite, elle révolte; elle ne convertit personne. Par quel sentiment avouable peut-on être poussé, quand on injurie un homme à cause de sa foi? Ce n'est pas par le désir de l'éclairer; ce n'est pas non plus pour détourner les autres de l'erreur dont il est victime. Ces diatribes, ces violences ne sont pour personne un argument. Si elles prouvaient quelque chose, ce serait contre celui qui les profère, et contre sa croyance qui n'inspire qu'un esprit de haine au lieu d'un esprit de charité. Quand on est fermement convaincu de posséder la vérité, on peut plaindre ceux qui l'ignorent, mais on ne sait pas les haïr.

Nos devoirs envers la religion d'autrui ne se bornent pas à la tolérance. La tolérance n'est qu'un devoir négatif, dont nous dirons seulement qu'obligatoire pour tout le monde, il l'est plus particulièrement pour les philosophes, puisque la liberté est le principe même de la philosophie. Réclamer pour soi la liberté de penser et ne pas l'accorder aux autres, c'est ajouter une inconséquence à une faute. Mais il ne suffit pas de tolérer les religions : il faut les respecter. Après tout, qu'est-ce qu'une religion, même fausse, sinon un hommage rendu à la Providence? Et qu'est-ce que la piété, même mal réglée, sinon une effusion de sentiments généreux, qui ne peuvent prendre naissance que dans une âme reconnaissante? Nous ne croyons pas à la mission de Mahomet : cependant quel est l'homme de cœur qui oserait blasphémer contre le Prophète en présence d'un musulman? Quel est celui qui ne se sentirait touché s'il entrait dans une mosquée, et qu'il y vît une population tout entière, animée par un sentiment de piété fervente?

Tout effort par lequel une âme humaine tend à se diriger vers Dieu a quelque chose de sacré. Est-ce à nous qu'il appartient de nous plaindre de formules, de nous montrer difficiles sur tel ou tel dogme, quand nous savons combien de systèmes sur la nature de Dieu ont été tour à tour embrassés et réfutés par les plus grands génies? Lorsqu'un navire est en mer, poursuivi par la tempête, et que la mort paraît voisine, tous les passagers se découvrent et prononcent le nom de Dieu dans ce moment suprême; il se peut qu'ils appartiennent à tous les cultes de la terre; mais quelles que soient les divergences de leurs théologies, c'est Dieu et le même Dieu qu'ils invoquent alors. Puisque l'homme n'a qu'un seul père, souvenons-nous qu'il peut être adoré dans tous les cultes, et invoqué dans toutes les langues.

Ainsi est tracé notre devoir par rapport aux cultes positifs : nous ne devons ni feindre d'avoir la foi si elle nous manque, ni nous associer aux cérémonies d'un culte qui n'est pas le nôtre, ni attenter à la liberté en nous plaçant entre Dieu et la conscience de nos frères, ni refuser notre respect aux cérémonies, aux pratiques, dont les hommes se servent dans la sincérité de leur cœur pour adorer Dieu.

Quand nous parlons des égards dus par tout honnête homme à la religion qu'il ne professe pas, il demeure bien entendu qu'il ne faut pas étendre à la superstition le respect qui n'est dû qu'à des croyances sérieuses. Toute religion qui blesse la morale, loin d'être un hommage rendu à Dieu, n'est, sous le masque de religion, qu'une impiété. Qu'on ne dise pas : « Qui sera juge? » Car tout le monde est juge en ce qui touche

aux principes éternels de la morale; et ce serait offenser l'esprit humain que de lui refuser le pouvoir de discerner, à des signes certains, une religion d'une superstition. La distinction peut embarrasser le législateur, qui est obligé de descendre jusqu'aux derniers détails, mais elle ne fait pas difficulté en philosophie, où il ne s'agit que du devoir général de tolérer et de respecter la croyance d'autrui, quand elle ne blesse pas la morale.

Le culte extérieur, dont nous venons de retrouver les principaux caractères, est toujours un culte privé. Il n'a aucun caractère public. Faut-il se résigner à cet isolement? Nous venons de voir qu'on peut exprimer hautement sa croyance; mais ne peut-on s'associer pour prier, et rendre le culte public en lui donnant une forme réglementaire?

Il y a deux sortes de cultes publics : celui qui est libre et indépendant de l'État; c'est la situation de toutes les Églises dans l'Amérique du Nord; et celui qui est réglé par l'État, comme en Russie et en Angleterre, ou dont l'État accepte et consacre la règle, comme à Naples et en Espagne. Dans les pays où la société civile est entièrement séparée de la société religieuse, il peut y avoir un grand nombre d'Églises; elles existent publiquement dans l'État, et n'ont aucun rapport avec lui. Dans ces conditions, le culte est public, sans être officiel et légal. D'autres pays au contraire ont réalisé une union intime entre l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle. Là il n'y a qu'une seule religion; ou du moins la religion de l'État a seule une existence officielle, une autorité légale. Les autres ne sont que tolérées sous certaines restrictions.

On a essayé à diverses reprises de fonder un culte public sur la religion naturelle en dehors de l'État. Ces tentatives, quelles que fussent les intentions de leurs auteurs, n'ont pas même réussi à être sérieuses. Il faut une autorité dans toute association régulière; et personne ne saurait puiser dans les dogmes de la religion naturelle ni la mission de fonder un culte public, ni l'autorité nécessaire pour le diriger. L'État lui-même ne saurait parvenir à se donner le caractère religieux, à moins qu'il ne recoure à une révélation. Un moment s'est rencontré dans l'histoire de France où des esprits puissants ont pensé que la société devait être renversée tout entière et reconstruite à nouveau, en partant de ses fondements. L'Église catholique, qui s'était associée à la vieille société, au roi et à l'aristocratie, fut entraînée avec eux, et proscrite par la loi civile. Elle ne fut pas seulement niée, mais persécutée. A sa place, on ne mit rien que la raison, mais la raison mal comprise, une fausse raison, la raison sans Dieu. On crut avoir réalisé cette fameuse hypothèse, si célèbre au dix-septième siècle : une société d'athées. Cependant, même dans les entraînements inouïs d'une époque dont chaque minute était marquée par des catastrophes, où le sang coulait à si grands flots que les hommes devenaient indifférents à la mort, où les plus grandes choses se fondaient pour l'avenir dans le désespoir et dans les larmes, on commençait à se demander ce que c'était que la loi sans un Dieu et si elle était autre chose que l'oppression des minorités; ce que c'était que la société sans un Dieu, et s'il y avait autre chose en elle qu'une association d'intérêts nécessairement résiliable à la merci des contractants; d'où venaient, pour le citoyen, tous ces devoirs d'abnégation et de sacrifice qu'on avait sans cesse à la bouche,

et qui rendaient la vie si dure sans compensation possible. La Convention, qui, en fondant le culte de la raison, n'avait fait que consacrer, à ce qu'elle pensait, l'abolition de tous les cultes, porta un décret que l'on a tourné en ridicule, qui l'était peut-être dans la forme, mais qui signifie ceci, pour un philosophe : Nulle société humaine ne peut se passer de Dieu. Jusque-là tout était bien dans cette abjuration solennelle de l'athéisme; malheureusement on ne se borna pas à le renverser ; on voulut organiser des fêtes religieuses. On vit la Convention nationale déférer à son président une sorte de pontificat. Des cérémonies furent prescrites, un autel fut élevé. Mais il était, en vérité, plus facile de renverser un trône, de fonder un nouveau droit public, de tenir tête à l'Europe avec des soldats improvisés, que de fonder un culte. L'État n'a pas mission pour établir des symboles, des formules et des cérémonies ; il peut reconnaître une religion, la respecter, la protéger, et non la fonder. Il n'a pas de prêtres ; il ne connaît que des magistrats. S'il élève un temple sans le donner à une religion positive, ce temple est vide, comme l'était le Panthéon. En un mot, la religion naturelle comporte la prière et quelques actes religieux , plutôt qu'un culte public. Dans un pays voisin, où l'on décrète un jeûne en conseil des ministres, où le roi charge un évêque de publier une formule de prières pour chaque événement solennel, la loi n'est pas fondée sur la religion naturelle, mais sur une religion d'État. Cette religion d'État a beau avoir été faite de toutes pièces pour les besoins de la politique, l'intolérance est restée avec elle dans la constitution de l'Angleterre; et c'est tout au plus si l'on parvient aujourd'hui à en effacer les dernières traces.

Il faut donc le reconnaître : aucune Église, aucune communion ne peut être fondée sur la religion naturelle, ni en dehors de l'État, ni sous les auspices de l'État. Le culte philosophique peut être manifesté extérieurement ; mais il ne peut jamais avoir un caractère public.

Au reste, l'impuissance de l'État n'est que pour le culte proprement dit, pour les formules, pour le rite. L'État ne peut jamais être sacerdotal; mais il est nécessairement religieux. L'État ne saurait être athée. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler sur quel fondement il repose. L'État pourrait être athée s'il n'était qu'une convention formée entre les citoyens pour armer l'intérêt général contre les convoitises de l'intérêt privé, en d'autres termes, si la société n'était qu'un contrat social. Mais la doctrine du contrat social est fausse, ou du moins elle est incomplète. Elle a été une réaction à la fois légitime et excessive contre la théorie du droit divin. La théorie du droit divin, abandonnée aujourd'hui par la plupart des défenseurs de la légitimité, en donnant à la royauté une origine mystique, conférait tous les droits aux souverains, et n'en laissait aucun aux sujets. Il semblait que les gouvernements fussent établis pour qu'un homme fût puissant, et non pour que la puissance de cet homme assurât la sécurité et garantît le bien-être de tous les autres. Quand le prince s'oubliait lui-même pour ne songer qu'à son peuple, il obéissait à la loi générale qui oblige tous les hommes à faire du bien, et non pas à la loi particulière qui oblige un citoyen à se sacrifier pour l'intérêt commun. Tout ce qu'il donnait à ses sujets, ou même tout ce qu'il leur laissait, était reçu comme un bienfait, et considéré comme un don purement gratuit. La philosophie rectifia

ces idées, en montrant que la royauté n'a d'autre raison d'être que l'intérêt et la volonté du peuple; que le roi n'est que le premier des citoyens et le premier des magistrats; qu'il n'exerce qu'une puissance déléguée; et que cette puissance n'est légitime qu'à condition d'être exercée dans l'intérêt des mandants. Si, dans la plupart des monarchies, la royauté est héréditaire, au lieu d'être temporaire et élective, ce n'est pas dans l'intérêt des familles royales, mais dans celui du peuple, qui croit éviter par là les compétitions, les brigues, l'instabilité. Il y a donc un contrat entre les rois et les peuples, ou, plus généralement, entre les gouvernements et les gouvernés, car la différence n'est que de forme entre un royaume et une république : le magistrat est unique ou multiple, électif ou héréditaire; mais la source de l'autorité est partout la même.

Telle est la philosophie du contrat social, et ces principes, sur lesquels repose en partie le droit des sociétés modernes, sont parfaitement justes, mais à côté d'eux, il en faut reconnaître d'autres. Il est vrai que les gouvernements n'existent que dans l'intérêt des peuples, par la volonté des peuples; mais il ne l'est pas qu'ils ne représentent que la masse des intérêts. Ils ont une mission à la fois plus haute et plus sainte. S'ils n'étaient que des intérêts coalisés, que demanderait-on à la loi, sinon d'être utile, et aux gouvernements, sinon de veiller à la sécurité et à la prospérité matérielle du pays? Lorsque le souverain, prince ou magistrat, s'adresse au peuple, s'il ne lui parle que de profits et pertes, paraît-il à la hauteur de sa situation? Ne sent-on pas qu'il se dégrade? qu'il fait de l'État uue sorte d'association de commerce? Lorsque, dans une assemblée publique, on discute une loi, regarde-t-on seulement au

profit? La première pensée du législateur n'est-elle pas pour la justice? N'arrive-t-il pas en mille occasions qu'un peuple doit sacrifier son intérêt à son devoir? S'il faut donner du pain au corps, est-il moins nécessaire de nourrir les esprits, d'élever les âmes? Qu'un pays, sans se soucier du droit et de l'honneur, agrandisse ses possessions, étende son influence, double ses richesses, sera-t-il absous du crime et de la honte par cette prospérité mal acquise? Qu'est-ce donc que l'État, s'il doit être juste avant d'être habile? L'État, c'est le devoir armé; c'est la morale vivante. C'est un pacte entre les hommes, sans doute; mais c'est d'abord un pacte entre les hommes et Dieu.

Si l'État se rattache à Dieu par la justice, il faut qu'il le déclare. Si la loi qu'il porte n'est pas une convention purement humaine, et si elle n'est que l'expression écrite de la loi divine, il faut qu'on reconnaisse en elle ce sacré caractère. Parler de l'éternelle morale, du dévouement au devoir et à la patrie, de la providence divine, ce n'est pas attenter à la liberté de conscience. La société ne blesse la conscience d'aucun de ses membres, quand elle ne proclame que ces dogmes sacrés sur lesquels tous les hommes sont d'accord. Imposer un culte, entraver un culte, c'est exercer une tyrannie, c'est usurper : s'appuyer sur le dogme de la providence divine, c'est satisfaire la conscience universelle, c'est s'honorer soi-même, c'est donner à la loi et à la patrie un caractère religieux. On connaît mal la liberté, quand on croit qu'elle ne peut être sauvée que par des négations. On connaît mal les hommes quand on compte uniquement sur la force de leur raison, et qu'on s'abstient de parler à leur imagination et à leur cœur. Que les religions et les écoles enseignent leurs dogmes, mais que l'État rap-

pelle la grandeur et la protection de la Providence. Sans doute, la pensée de Dieu viendra d'elle-même dans une âme naturellement pieuse, surtout si par la méditation, elle a en quelque sorte nourri ses sentiments religieux. Mais l'homme que la nature de son esprit et de sa sensibilité ne porte pas à s'occuper des choses invisibles, celui qui n'a été élevé qu'à penser au corps et à ses besoins, à gagner, à compter, à dépenser de l'argent, borne volontairement ses pensées à l'horizon de ses intérêts matériels, et met une sorte d'orgueil à nier ce qu'il ne voit pas, à mépriser ce qu'il ne comprend pas ; n'y a-t-il donc rien de Dieu dans un tel homme, pas une idée, pas un sentiment que quelque formule religieuse puisse faire tout à coup sortir de la nuit? Si nous-mêmes, habitués à réfléchir, nous qui avons cherché Dieu avec anxiété, qui avons tressailli de joie quand la science nous a permis de bannir toute incertitude, qui, chaque jour, nous faisons une étude de rattacher toutes nos idées à cette idée suprême, et de contempler la synthèse du monde dans ses rapports avec le Créateur, si nous avons des moments d'oubli et de défaillance, si nous sommes trop heureux qu'une image plus vive, une exhortation, une prière, nous rappellent au sentiment de la piété, comment pouvons-nous croire que la religion se soutiendra toute seule dans le commun des esprits? Plût à Dieu que l'État ne fût pas réduit à quelques formules très-générales de piété, et qu'il eût la force nécessaire pour créer un culte! Le pouvoir de ces symboles extérieurs est si grand et si connu, que, par exemple, tous les législateurs y ont recours pour entretenir l'amour de la patrie. Les fêtes nationales, les chants populaires, les drapeaux, les cocardes, qu'est-ce autre chose qu'un culte dont la patrie est l'objet? Cependant,

aveugles que nous sommes, la patrie est vivante et présente; son intérêt est notre intérêt, sa gloire est notre gloire ; c'est nous-mêmes, en elle, que nous défendons et que nous aimons; Dieu est tout près, en réalité : mais par la faiblesse de nos vues, par l'éblouissement que nous cause le monde, par notre excessive préoccupation du moment, Dieu est si loin, qu'il nous faut un effort pour nous élever jusqu'à lui. Et nous ne compterons que sur nos propres forces? Il n'y aura pas un monument religieux sur nos places? Il n'y aura pas un mot de Dieu dans les actes du pouvoir public? pas de solennelles actions de grâces rendues à la Providence au nom du peuple entier par ceux qui peuvent parler en son nom? Il n'y aura pas dans les foules une voix qui nous dira : « Soyez justes, au nom de Dieu; aimez-vous les uns les autres au nom de Dieu? »

§ 3. De l'apostolat philosophique.

Il ne nous reste plus à examiner d'autre élément du culte extérieur, que l'apostolat.

Quand on parle d'apostolat, la pensée se reporte involontairement vers ces douze hommes du peuple qui, après la mort du Christ, sans autre force que la sublimité de leur doctrine, ont entrepris de changer la face du monde, et y sont parvenus; ou vers ces héros de la pensée qui, dans les ténèbres du moyen âge, ont affronté le mépris, la misère, la mort, pour renverser des préjugés et répandre la vérité parmi les hommes. Voilà les vrais apôtres, animés d'une foi invisible, toujours sur la brèche, donnant leur vie pour leur croyance, et laissant après eux le monde vaincu et transformé. Il ne s'agit plus aujourd'hui que d'un enseignement pacifi-

que, d'un apostolat sans péril. Dans cette phase nouvelle, l'Église et surtout l'Église catholique a conservé ses apôtres. Le prêtre parle au nom de Dieu avec autorité. Il s'appuie sur la tradition, sur un livre sacré, sur l'Église dont il est le ministre. Il a reçu une consécration ; il s'assoit dans une chaire qu'entoure la majesté de la religion, il parle dans un temple où la Divinité semble plus présente. La grandeur de sa situation, le dévouement dont elle est la preuve, les sacrifices qu'elle impose, l'habit qu'il porte, lui tiennent, s'il le faut, lieu de talent. Il parle au cœur et à l'imagination plutôt qu'à la raison pour entraîner les hommes. Tout lui vient en aide : la pompe extérieure du culte, ou même parfois, sa misère, car la pensée religieuse s'exalte dans un temple comme par une force naturelle, et une église de village parle aussi haut qu'une basilique. On le tient quitte le plus souvent de prouver et de discuter, il parle à un auditoire convaincu d'avance qui ne demande qu'à être éclairé et consolé. Les femmes se pressent autour de sa chaire avec une confiance sans bornes; il n'est occupé qu'à les retenir, car il est dans leur nature d'aimer et de rêver. Elles lui apportent leurs enfants pour qu'il leur donne les premières notions de religion et de morale. On l'appelle dans l'intérieur des familles comme un consolateur, comme un maître. Il est admis jusque dans les intérieurs d'où la foi est absente. La coutume, une sorte de bienséance passée dans les mœurs, le rend nécessaire, même au chevet de l'athée. S'il publie un livre, son nom seul, et son titre de prêtre, le recommandent à tous les fidèles. Il peut sans crainte attaquer la doctrine de ceux qui ne partagent pas sa foi. Pourvu que la charité ne soit pas blessée, cette attaque est une preuve de zèle dont tout le monde le loue avec raison.

L'auteur blâmé ne lui répond, s'il l'ose faire, qu'avec respect et timidité; il atténue, il enveloppe sa pensée, il demande grâce; avec ces précautions, il n'est pas sûr de ne pas courir quelque péril, parce que la loi protége contre la liberté des écrivains tous les cultes autorisés. Dans la religion catholique l'usage de la confession auriculaire centuple la force du corps sacerdotal. Un enfant est né; on le baptise. Il commence à penser; on le catéchise, on l'admet à la sainte table. L'homme pour se marier, va s'agenouiller aux pieds du prêtre. Moribond, il trouve un prêtre à son chevet. Mort, on le porte à l'église, on l'ensevelit en terre sainte.

Mais qu'est-ce qu'un philosophe? C'est un homme qui a tout juste autant d'autorité que lui en donne son talent. Il ne va pas vous prendre dans votre demeure; il n'est pas associé aux joies et aux misères des familles; il n'a de rôle officiel nulle part. Il écrit une page sans savoir qui la lira, ni si elle sera lue. Il traite les sujets les plus difficiles, souvent les plus ingrats, et ne peut être compris que par les intelligences très-exercées; cependant le premier venu le juge sans appel. Il n'échappe ni à la calomnie, ni au dédain, ni, selon les temps, à la persécution. Il s'estime heureux, s'il obtient, d'un petit nombre d'oisifs, une attention distraite. Le public l'ignore, les lettrés le raillent, les autres philosophes le discutent sans justice; presque personne ne le comprend, parce que personne ne se donne la peine nécessaire pour le comprendre. Lui-même travaille sans relâche pour édifier un système dont il n'est jamais entièrement satisfait. Tantôt il ne trouve pas la vérité, tantôt l'ayant trouvée, il ne peut l'exprimer clairement. Sa vie n'est qu'une lutte pénible contre la passion et l'erreur. Plus il aime l'humanité et la vérité, plus il

souffre de son impuissance et de son isolement. C'est sa grandeur qui fait son supplice.

Cependant, quels que soient les obstacles dont la voie du philosophe est semée, il y a quelque chose qui combat pour la philosophie, c'est la force de la liberté et de la vérité, force invincible, contre laquelle rien ne prévaut. On a beau étouffer la science, fermer les écoles, interdire les chaires, brûler les livres : la persécution même est un enseignement. On ne sait si la pleine et absolue liberté de tout dire porte mieux et plus loin une doctrine. Les discussions métaphysiques sont pour les savants et ne passent pas le seuil des écoles; mais quand il se dégage de leurs disputes une seule vérité, elle va, quoi qu'on fasse d'ailleurs, à son adresse, c'est-à-dire, au peuple. Il est possible qu'elle ne chemine pas vite, mais elle avance sourdement, infailliblement jusqu'à ce que tout le monde soit convaincu, et que le paradoxe d'hier devienne la vérité d'aujourd'hui. Qu'est-ce que le sens commun, sinon une masse d'opinions évidentes, que l'éducation fait entrer en nous, et qui font, pour ainsi parler, partie de notre substance? Et pourquoi le sens commun se compose-t-il à chaque siècle, d'un plus grand nombre de vérités nouvelles? C'est parce qu'il y a des hommes inconnus, dédaignés, qui déposent, dans des livres qu'on ne lit pas, une vérité au milieu peut-être de beaucoup d'erreurs. Le temps emporte l'erreur, et l'humanité hérite du reste.

Quand Descartes écrivit au commencement du seizième siècle cette phrase célèbre : « Ne rien recevoir en sa créance, qui ne paraisse clairement et évidemment être vrai, » il ne fit d'émotion que parmi les lettrés. Un siècle après, sa doctrine, malgré sa force, était momentanément oubliée ; mais cette phrase était restée ; ce principe était

devenu la foi commune de tout ce qu'il y avait d'ardent et d'agissant dans le monde; il engendra d'abord l'Encyclopédie, et l'Encyclopédie engendra la Révolution. Le Code, qui promulgua pour la première fois la liberté et l'égalité, n'est qu'une consécration légale du principe de la philosophie cartésienne. L'histoire d'un siècle n'est que le développement d'une idée.

Il y a donc aussi un apostolat de la science; et il n'est pas nécessaire, pour l'exercer, d'être un homme de génie. Tout ce qui se fait en ce monde pour déraciner les préjugés, pour répandre l'instruction, pour donner aux hommes le goût et l'intelligence de la liberté, profite à la philosophie. C'est un devoir, quand on croit posséder une portion de la vérité, d'essayer de la répandre, de se consacrer à son service, de tenir pour rien les intérêts personnels, l'ambition, la vanité; de persévérer sans jamais faiblir, sans jamais reculer; d'honorer soi-même sa doctrine, de lui rendre témoignage par sa conduite, de s'identifier avec la cause qu'on a embrassée, et de se tenir toujours prêt à la soutenir, à la défendre, à se sacrifier pour elle. A défaut d'autre consécration, que la noblesse morale soit le sceau de l'apostolat philosophique. Un cœur droit est le premier organe de la vérité. C'est descendre au rang de sophiste, que de disputer sur le vrai et le bien sans croyance véritable; mais les chercher avec passion, les enseigner avec respect et tremblement, c'est faire l'œuvre d'un homme et d'un philosophe. Quelle que soit la faiblesse d'une intelligence, Dieu doit bénir et féconder des efforts qui n'ont que la vérité pour objet et ne cherchent pas d'autre récompense.

Remettons-nous sous les yeux, avant de clore ces

pages, les principaux dogmes de la religion naturelle, et les principaux préceptes du culte. Un Dieu tout-puissant et immuable, qui a créé le monde, et qui le gouverne par des lois générales; une vie à venir qui remplira toutes les promesses de celle-ci, et en réparera toutes les injustices: voilà le dogme; un cœur rempli de l'amour de Dieu et de l'amour de l'humanité, une volonté ferme d'accomplir le devoir et de servir les vues de la Providence en faisant le bien, voilà la prière, voilà le précepte. Ainsi toute la doctrine tient en deux paroles; et ces deux paroles, il n'est pas d'esprit qui ne puisse les comprendre, et qui déjà ne les connaisse. La religion naturelle n'est pas, comme la métaphysique, réservée aux esprits d'élite; elle ne s'appuie sur aucun système; elle ne demande pas à la réflexion de trop grands efforts. Elle est simple, facile, populaire; elle parle au cœur en même temps qu'à la raison; elle semble moins nous ouvrir les horizons nouveaux que nous rappeler des lieux connus et chéris. C'est qu'en effet la religion naturelle nous prend dès le berceau; ses enseignements, mêlés à beaucoup d'autres, font la force et la douceur de nos premières pensées: ils nous reviennent à mesure que nous nous formons, par tous les côtés à la fois : la nature, dès que nous savons l'admirer, nous parle de la grandeur et de la bonté de Dieu; la société, dès que nous commençons à en comprendre les ressorts, nous ramène à la pensée du Dieu sans lequel il n'y a point de justice. La douleur est aussi notre institutrice : pendant que notre âme est déchirée, et que nos liens les plus chers se brisent, une douce et consolante voix s'élève au fond de notre cœur; c'est la religion avec ses promesses, ou plutôt, c'est Dieu avec son amour. Pour résumer les préceptes de la religion et en faire un corps de doctrine,

nous n'avons qu'à prendre dans notre esprit les idées qui l'ont fécondé, dans notre cœur les sentiments qui l'ont ému. Notre croyance est formée de tout ce qu'il y a de bon en nous ; elle est notre conscience, notre espoir, notre poésie ; c'est par elle que nous valons quelque chose, si nous valons quelque chose. Telle est la sainteté des idées religieuses, que le jour où nous avons fait une bonne action est aussi celui où nous les comprenons le mieux.

Nous n'avons pas besoin, pour adorer Dieu, pour l'aimer, de le rabaisser jusqu'à nous. Au contraire, c'est parce que nous le savons incompréhensible que nous comprenons qu'il est le Créateur et le père du monde. Plus notre foi est humble, plus nous la croyons divine. Elle est vraiment l'espérance du genre humain, car elle est accessible, facile, évidente. Il suffit pour la comprendre, d'avoir le cœur bien placé et quelque droiture d'esprit. Elle ne serait pas une religion, si elle ne se dévoilait qu'au petit nombre. Dieu est le vrai père de famille, qui éclaire tous ses enfants et se proportionne à la faiblesse des intelligences.

Rien ne prouve mieux la grandeur et la vérité de la religion naturelle que l'efficacité de ses préceptes. Il faut bien qu'elle soit divine, puisqu'elle est fondée sur la charité et sur la justice. Sa première loi est d'accomplir le devoir ; elle met tout le culte dans ce mot sacré. La prière, pour elle, c'est le travail et la bienfaisance. Une âme pieuse est celle qui honore Dieu en respectant sa liberté et celle de ses frères, en les aimant, en les secourant, en les éclairant. La science, le travail, la liberté, l'amour, voilà tous les préceptes de la religion naturelle, et voilà sa consécration.

Les progrès de la vertu sont les progrès de la religion naturelle. Dans des temps heureusement éloignés de

nous, les sages ont cru qu'il suffisait de ne pas nuire. Ils ont mis la grandeur de la vertu dans l'orgueilleuse satisfaction de se préserver de toute souillure. Ils ont fondé une école dont l'abstention était le premier précepte. C'est le stoïcisme, aussi éloigné du bien que du mal, à la fois courageux, austère et inutile. C'est la liberté sans la fraternité, la raison sans le cœur. Dieu ne nous a pas faits pour cette innocence stérile. Il nous prête ce qu'il nous donne. Richesse, intelligence, sensibilité, force, trésors de l'humanité dont un homme est dépositaire, c'est en vous répandant qu'on vous sanctifie. Le temps de l'aumône est venu après l'orgueilleuse et stérile sagesse de l'antiquité. Le cœur des hommes s'est ouvert à la pitié sous la douce et puissante influence du christianisme. Ils ont été chercher le pauvre et le malade au nom de Dieu; ils ont donné du pain, des remèdes et des larmes. Enfin a lui le jour où la religion s'est complétée par l'intelligence plus complète de la grandeur et de la destinée humaine. Ce jour-là, l'heureux, le maître, le savant, le riche s'est senti le frère de celui qui ignore et qui souffre. Il a compris que le premier acte de la piété envers le ciel était d'éclairer et de féconder les intelligences et de venir en aide à la liberté, en facilitant le travail. Déjà les haines nationales ne sont plus qu'un préjugé vieilli, il n'y a plus de castes, l'intolérance ressemble désormais à de la folie: l'esprit de paix remplace partout les héroïques fureurs de la guerre; l'oisiveté n'est plus qu'une faute et un malheur; et tous ceux qui savent aimer et penser, se liguent dans une sainte croisade contre l'ignorance. Votre religion, ô mon Dieu, est amour, espérance, raison, paix, liberté!

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

LA NATURE DE DIEU.

DEUXIÈME PARTIE.

LA PROVIDENCE.

TROISIÈME PARTIE.

L'IMMORTALITÉ.

QUATRIÈME PARTIE.

LE CULTE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

8503. — Imprimerie générale de Ch. Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.


Princeton University Library
32101 064796186


This Book is Due

